

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofie della Cultura

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 11/C1 – FILOSOFIA TEORETICA

Settore Scientifico disciplinare: M-FIL/01 – FILOSOFIA TEORETICA

GEOMETRIA E METODO TRA CARTESIO E SPINOZA
PREMESSE PER UN RIPENSAMENTO DELLA SINTESI SPINOZIANA
A PARTIRE DALLA LETTURA DEL
TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE

Presentata da: Paolo Giovanni Baggi

Coordinatore Dottorato

Paolo Vincieri

Relatore

Riccardo Caporali

Esame finale anno 2013

INDICE

Introduzione	p.3
1. Premessa: il problema del metodo geometrico tra seicento e settecento	9
1.1 Che cos'è il metodo geometrico?	12
1.2 Carattere intrinseco o estrinseco del metodo	19
1.3 Natura metodologica e contenutistica della certezza	24
2. Il metodo geometrico tra analisi e sintesi	32
2.1 Da Cartesio a Meijer: l'analisi conosce, la sintesi dimostra	36
2.2 Analisi e sintesi “geometricamente” intese: Pappo di Alessandria	48
2.3 Dalla causa all'effetto o dall'effetto alla causa: analisi e sintesi “filosoficamente” intese	58
2.4 Analisi cartesiana: ragioni per una predilezione	68
3. Sintesi spinoziana: necessità di una adozione	86
3.1 Il valore non ipotetico della sintesi spinoziana	89
3.2 Il primato del metodo come problema	100
3.3 Il primato della verità come rifiuto della certificazione del metodo	111
3.4 Irriducibilità della prima intuizione cartesiana alla prima idea di Spinoza	125
3.4.1 Il rifiuto del metodo come rifiuto della deduzione	134
3.4.2 Il rifiuto della deduzione come rifiuto della dimostrazione a posteriori della causa	144
3.4.3 Il rifiuto del carattere procedurale del metodo	156
4. La struttura definitoria del sapere geometrico	168
4.1 La chiarificazione concettuale come premessa del sapere a priori	182
4.2 La buona definizione e il buon ordine come ordine sintetico	197
Bibliografia	208

“Quest'uomo che ragiona more geometrico attraverso definizioni, assiomi, teoremi, corollari, lemmi e deduzioni, dunque nel modo più “dogmatico” del mondo, era in realtà un incomparabile liberatore della mente.”

L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, p. 474

INTRODUZIONE

Il testo che segue è, in primo luogo, una lettura del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza. Tra i tanti filtri che potevano caratterizzare la lettura di quest'opera, quello che si è adottato ha avuto lo scopo di far emergere nei suoi tratti fondamentali la distanza tra l'approccio spinoziano al problema della conoscenza e del metodo per il suo raggiungimento e l'approccio cartesiano. Per questo motivo la lettura dell'opera metodologica di Spinoza è affiancata a quella delle pagine cartesiane esplicitamente dedicate alla questione del metodo della filosofia, riprese dalle *Regulae ad directionem ingenii*, dal *Discours de la méthode* e dalle *Meditationes de prima philosophia*. Nello specifico, quindi, il presente lavoro vuol far emergere le premesse epistemologiche a partire dalle quali giudicare il significato dell'adozione del metodo geometrico di dimostrazione proprio della redazione spinoziana dell'*Ethica*. Infatti la premessa di questo lavoro – o il primo punto che ci si è preoccupati di acclarare – è che la forma sintetica che caratterizza il metodo geometrico di Spinoza non si lasci affatto ricondurre a quell'ordine procedurale di natura ipotetico-deduttiva descritto da Cartesio nelle sue *Secundae Responsiones* alle obiezioni di Marsenne, poste in appendice alle *Meditazioni*.

Questo breve testo, in effetti, se si fa eccezione delle considerazioni di L. Meijer contenute nella premessa ai *Renati Descartes Principiorum Philosophiae* – di cui comunque, nelle pagine che seguono, non si farà eccezione – è il solo luogo in cui sia possibile rintracciare considerazioni esplicite rispetto alla differenza tra declinazione analitica e declinazione sintetica del metodo geometrico di dimostrazione, offrendo quindi la possibilità di chiarire la posizione cartesiana in proposito. Una posizione che non è una tra le tante, dal momento che l'istanza geometrizzante farà il suo ingresso in filosofia proprio grazie a Cartesio e alla sua definizione di ciò che la caratterizza, seguendo poi una vicenda di circa un secolo di cui renderemo brevemente conto, pur non analizzandola nel dettaglio.

Richiamarsi a queste pagine, quindi, diventa fondamentale non solo per comprendere come Spinoza non faccia propria la concezione cartesiana del problema – basata, come vedremo, sulla preventiva distinzione ordine e maniera di dimostrare

(*ordinem scilicet e rationem demonstrandi*) – ma anche per mettere in luce la “teoria della conoscenza” sottesa a questa stessa distinzione e il senso della verità proprio di un discorso che dichiara di doversi strutturare in quel modo. In altre parole, il reperimento di una discontinuità tra la concezione spinoziana della sintesi e quella cartesiana non sarà indagata come un mero dato di fatto, ma come l'indice di un diverso modo di intendere il lavoro della conoscenza.

Per questo motivo le pagine che seguono non sono, né vogliono essere, un'analisi sistematica delle proposizioni dell'*Etica* volta a farne emergere l'intelaiatura argomentativa, proprio perché, più che mostrare dettagliatamente il modo specifico con cui la sintesi procede nel capolavoro spinoziano, ciò che interessa è mettere in luce per quale *motivo* il testo si senta chiamato a procedere a quel modo. Non interessa, cioè, “analizzare la sintesi”, ma capire quale teoria della conoscenza sia presupposta dalla sua adozione nel momento in cui procedere sinteticamente non significa più procedere per ipotesi da verificare¹. Che, infatti, la via sintetica spinoziana non sia un processo ipotetico che giunge a verificare la bontà dei propri principi sulla base della rispondenza alla realtà di ciò che da essi si lascia dedurre è cosa che, per essere acclarata, non ha certo bisogno di un'analisi, ma si accontenta di una lettura; nell'*Etica* non si perviene alla conoscenza di Dio attraverso la formulazione di un'ipotesi che si tiene per vera una volta che abbia mostrato la sua capacità rendere adeguatamente conto di conoscenze più certe, ma si procede a partire dalla capacità di quella conoscenza di mostrarsi nella sua evidenza: si procede a priori, e non “come” a priori, una distinzione che già nel titolo (*ordine geometrico demonstrata* e non semplicemente *disposita*) rivendica sé stessa.

Ciò che, invece, si sarebbe potuto fare e non si è fatto è analizzare le considerazioni epistemologiche contenute nell'*Etica* stessa, mostrando come il loro inserimento nel *corpus* dell'indagine filosofica propriamente detta determini cambiamenti e precisazioni rispetto alle formulazioni del *TIE*. Questo lavoro, che avrebbe certamente giovato alla completezza dell'elaborato, avrebbe però costretto l'indagine a rendere ragione non solo di queste differenze – cosa già di per sé complessa – ma anche del significato della decisione spinoziana di fare della metodologia un capitolo della sua stessa filosofia e non una sua premessa. Su questo punto, in realtà, già attraverso la

¹ Del resto, testi che analizzano la specificità logico-deduttiva dell'argomentazione sintetica di Spinoza già esistono. Ci limitiamo a segnalare T.C. Mark, “*Ordine geometrico demonstrata*”; *Spinoza's use of the axiomatic method*, «Review of Metaphysics», XXIX, 1975, pp. 263-286; H. De Dijn, *Spinoza's geometrische methode van denken*, «Tijdschrift voor Filosofie», XXXV, pp. 707-765.

lettura del *TIE* è stato possibile formulare delle ipotesi, anche connesse al problema del suo mancato completamento; tuttavia, proprio per la rinuncia a farne argomento specifico di trattazione, il presente lavoro non può rivendicare l'eshaustività di un'indagine sull'epistemologia di Spinoza, ma si accontenta di portare alla luce quella che emerge dal *TIE*, cercando di mostrare come già a partire da quest'opera sia possibile intendere il senso da attribuire all'articolazione sintetica della conoscenza filosofica. Questo, ovviamente, non significa che l'indagine è stata condotta “a prescindere” dall'*Etica*, ma semplicemente che si è rinunciato a fare del sistema filosofico di Spinoza l'orizzonte per la comprensibilità del suo pensiero epistemologico. Una rinuncia che non vuole accusare di circolarità logica il pensiero spinoziano nel momento in cui giustifica il ricorso ad un metodo per la conoscenza a partire da conoscenze che di quel metodo sono già il frutto, ma che è piuttosto il tentativo di rendere perscrutabile questo stesso atteggiamento anche agli occhi di un intelletto non ancora *emendato*. Per certi versi, quindi, se l'incompiutezza del *TIE* è da ascrivere, come spesso si sostiene², all'impossibilità per il metodo di Spinoza a formularsi coerentemente prescindendo dalla sua metafisica, si è voluta indagare più dettagliatamente quest'impossibilità, nella convinzione che un pensiero può comprendere la necessità di cambiare rotta solamente nel momento in cui sperimenta sulla propria pelle l'impossibilità di proseguire su quella vecchia. Per esprimerci spinozianamente, quindi, ci si è posti dal punto di vista della ragione e non dell'intuizione, perché anche l'abbandono della ragione pretende, almeno, che le vengano offerte delle ragioni.

Per quel che riguarda l'articolazione del testo, si è quindi proceduto come segue:

1) In primo luogo, se di individuare la specificità geometrica di Spinoza si trattava, è stato inevitabile illustrare la vicenda dell'applicazione del metodo geometrico in filosofia nel corso del XVII e del XVIII secolo. Un resoconto che non ha certo pretese di eshaustività e che si è avvalso dell'autorevolezza di alcuni importanti studi, cui si rimanda per un approfondimento delle questioni. Tuttavia si è rivelato indispensabile evidenziare quelle che sono state le ragioni che, agli inizi della modernità, hanno spinto la filosofia ad “impugnare il compasso”, perché solo in questo modo poteva emergere la distanza tra ciò Cartesio e Spinoza cercavano nel ricorso alla geometria. Allo stesso modo, la messa in luce delle ragioni che hanno sancito la fine di questo connubio fra le due discipline ci ha permesso di valutare fino a che punto la conoscenza geometrica

² Il riferimento è alla tesi espressa da F. Mignini in *Per la datazione e l'interpretazione del “tractatus de intellectus emendatione” di Spinoza*, in «La cultura», 17, 1979, pp. 87-160.

spinoziana sia soggetta alle accuse che avevano colpito a morte i “filosofi geometrizzanti”.

2) Successivamente, a partire dalla distinzione cartesiana che, all'interno dell'indagine geometrica, separa l'ordine dell'argomentazione dalla maniera di dimostrare, si è proceduto analizzando il significato sotteso ai termini cartesiani di analisi e sintesi. Farlo è stato necessario proprio perché è sul piano della “maniera” di dimostrare che, almeno a prima vista, il prassi argomentativa spinoziana si distingue immediatamente da quella cartesiana. Così si è cercato di capire che cosa, agli occhi di Cartesio, rendesse propriamente analitica o sintetica una dimostrazione e sulla base di quali riferimenti fosse lecito utilizzare questi due termini. Nello stesso capitolo, quindi, si è messa in luce l'irriducibilità del senso prettamente geometrico dei due termini al significato che essi finiscono inevitabilmente per assumere non appena si propongano come vie per la filosofia. Proprio a partire da questo scarto è stato quindi possibile rendere ragione della “predilezione” cartesiana per la via analitica, rispetto alla natura sintetica che caratterizza le dimostrazioni geometriche propriamente dette.

3) Nel terzo capitolo si è quindi entrati nel vivo della questione facendo i conti con la posizione di Spinoza in proposito. La prima cosa che è occorso fare è stato evidenziare come il senso cartesiano della via sintetica, per via della valenza ipotetica che quella pratica veniva a ricoprire, fosse irriducibile al modo con cui Spinoza vi faceva ricorso. Nel farlo si è mostrato come, per Spinoza, il primato gnoseologico di cui godono le cause rispetto agli effetti non si lasci in alcun modo osservare come un ribaltamento posticcio, ad uso retorico, del reale ordine di sviluppo della conoscenza, ma corrisponda piuttosto allo specifico ordine con cui procede la pratica conoscitiva spinoziana. Il primato della conoscenza della causa, assunto come primato *reale*, si è quindi rivelato essere il connotato specifico del procedimento sintetico di Spinoza in quanto percorso che, nella conoscenza, riproduce l'ordine di sviluppo della realtà; tuttavia, proprio per questo motivo, l'assunzione di quest'ordine si è rivelata immediatamente problematica, per via della sua incapacità a rendere conto adeguatamente della propria conoscenza di partenza: se si conosce *dalla* causa, come si conosce la causa?

La seconda parte del capitolo analizza quindi il “metodo” di questa conoscenza, cercando di mettere in luce la posizione del *TIE* per quel che concerne il rapporto tra la verità e il metodo del suo ottenimento. In questo senso, oltre a evidenziare con il

paradosso di un metodo-garanzia – chiamato a prodursi a prescindere dal proprio possesso preventivo, e quindi incapace di garantire sé stesso – si è mostrato come le istanze che stanno alla base della ricerca di un metodo così inteso non possano che testimoniare il ricorso ad un uso contraddittorio dei termini di causa ed effetto, attribuendo all'evidenza effettuale un ruolo di verifica rispetto al potere causante della causa che priva quest'ultima della possibilità di causa necessariamente i suoi effetti. Questa considerazione ha quindi permesso di comprendere come il “rapporto dialettico” che lega verità e metodo spinozianamente intesi non possa essere letto come un artificio retorico volto a mascherare un'incapacità della conoscenza spinoziana di fondarsi una volta per tutte, ma sia piuttosto il segno della necessità di abbandonare un siffatto concetto di conoscenza.

4) Se quindi il capitolo precedente ha avuto lo scopo di illustrare non solo la liceità, ma il maggior rigore teorico della prassi conoscitiva che antepone la verità al metodo e la conoscenza della causa a quella dei suoi effetti, l'ultimo capitolo ha dovuto indagarne la possibilità pratica. Cosa significa conoscere la causa in prima battuta? L'oggetto della trattazione, in questo caso, è stato la teoria spinoziana della definizione, dal momento che, rinunciando al finalismo sotteso alla giustificazione di una realtà ritenuta evidente, è nella definizione chiara e distinta di sé che la causa può individuare il criterio e il confine della propria conoscibilità. In questo senso si è cercato di mettere in luce come l'atteggiamento che chiede alle definizioni spinoziane di chiarire la propria natura essenziale o nominale non possa che essere figlio di un pensiero analitico che continua a ritenere il mondo una realtà di cui rendere ragione, nella convinzione che questo si lasci conoscere in modo trasparente ed immediato. Qui, però, la mediazione di cui la conoscenza dichiara il bisogno non è più quella di un metodo affidabile – la cui affidabilità e garanzia è già il segno della sua giustificazione – ma quella della chiarificazione preliminare delle idee semplici di cui la mente si deve avvalere per formare adeguatamente i propri concetti; idee rispetto alle quali non ha semplicemente senso domandarsi se sono vere o false, dal momento che sono esse stesse ad istituire il criterio del vero e del falso, determinando il valore di verità delle predicazioni che si avvalgono di concetti che esse hanno provveduto a chiarire.

In questo modo, però, la struttura sintetica della dimostrazione, se intesa adeguatamente, oltre a designare uno specifico ordine procedurale, finisce con l'istituire un criterio di verità differente rispetto alla tradizionale adeguazione e, proprio per

questo, non ha più senso chiedere al sapere che vi ricorre di rendere conto dell'adeguatezza *estrinseca* dei suoi prodotti. Così, a ben vedere, non è *estrinseco* nemmeno il modo con cui Spinoza ricorre al metodo della geometria, proprio perché, ricorrendovi, Spinoza non cerca, come Cartesio, una maggiore certezza rispetto all'adeguatezza delle proprie idee, ma istituisce un nuovo criterio sulla base del quale giudicarle. É quindi solo per un equivoco che Cartesio e Spinoza concordano circa la necessità di ricorrere alla geometria per risollevare le sorti della filosofia, perché per essi quel metodo è qualcosa di incommensurabilmente diverso, tanto che l'aspettativa cartesiana nei confronti di quella disciplina può nascere solo da una cattiva comprensione della sua specificità, che non è l'avere originariamente a che fare con “oggetti puri e semplici”, ma l'aver compreso la necessità di “chiarirsi le idee” prima di avventurarsi a conoscere alcunché.

PREMESSA: IL PROBLEMA DEL METODO TRA SEICENTO E SETTECENTO

Qualunque studio sul senso da attribuire alla declinazione sintetica del metodo geometrico dell'*Etica* di Spinoza non può non fare i conti con il grande rilievo assunto da matematica e geometria nella seconda parte del XVII° secolo e per tutta la prima metà del XVIII°³. Questo non significa che un'analisi storica della vicenda di questo metodo, e delle innumerevoli varianti che ha assunto negli autori che vi hanno fatto ricorso, sia una pregiudiziale per il suo studio all'interno del pensiero spinoziano. Il semplice fatto che, in quel secolo di spiriti geometrizzanti, solo Spinoza abbia creduto fino in fondo nella necessità di redarre un'intera opera filosofica ricorrendo al metodo geometrico⁴ e che quindi solo lui si sia speso nell'atto pratico della sua piena adozione,

3 Su questo argomento sono stati pubblicati in Italia due importanti studi. Il primo di Enrico De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Pisa, 1964, analizza principalmente i motivi che spinsero la filosofia cartesiana e post-cartesiana ad individuare nella dimostrazione geometrica un modello per la filosofia. Il secondo di Paola Basso, *Il secolo geometrico*, Firenze, 2004, affrontando un tema che già De Angelis riteneva essere l'indispensabile prosecuzione del proprio lavoro, ripercorre la vicenda del metodo geometrico in filosofia nel corso del settecento, offrendo interessanti riflessioni circa la fine di questo connubio, coincisa approssimativamente con la diffusione del pensiero kantiano. Il primo capitolo del presente elaborato, volendo offrire il quadro storico in cui collocare la questione della sintesi in Spinoza, è debitore verso entrambi questi volumi, cui si è ricorso soprattutto per quanto concerne le citazioni di libri antichi privi di edizione moderna. Sullo stesso argomento si veda anche H.W. Arndt, *Methodo scientifico pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin-New York, 1972; H.J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria 1961. In italiano si vedano gli articoli di E. Berti, *Le origini del matematismo moderno*, «Giornale critico della Filosofia italiana», 51, 1972, pp. 337-365; e di E. Giancotti Boscherini, *Philosophie et méthode de la philosophie dans les polémiques sur Descartes entre le XVII et le XVIII siècle*, «Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais», opera collettiva a cura di H. Mechoulam e J.L. Marion, Vrin, Paris 1988.

4 Osserva P. Basso a riguardo: “solo Spinoza ebbe cieca fiducia metafisica in quel metodo – a prescindere dalle imprecisioni formali con cui lo impiegò – mentre molti dei suoi contemporanei ebbero al fine delle riserve, in termini religiosi, metafisici o di limiti gnoseologici nell'universalizzazione di quel metodo”, Ivi, p. 12. Lo stesso De Angelis parla di Spinoza come del “filosofo che ha dato l'esempio più notevole di opera filosofica dimostrata geometricamente”, *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLIII, 1964, 3, p. 393. A proposito scrive anche F. Mignini: “Nella storia della filosofia non v'è altra opera d'impegno pari a quello dell'*Etica*, che sia stata redatta

sono di per sé segni sufficienti a farci intuire la “straordinarietà” di questa adozione e anche una certa estraneità rispetto alla tendenza, immediatamente successiva⁵, a disquisire sull'applicabilità di questo metodo in filosofia senza mai cimentarsi realmente nell'impresa di filosofare geometricamente. Tuttavia, un richiamo al ruolo assunto dalla geometria nella filosofia del sei-settecento diventa indispensabile qualora si voglia comprendere la “straordinarietà” stessa della sua adozione in Spinoza e può essere di estremo aiuto per valutare se le considerazioni che, sul finire del XVIII° secolo, hanno portato la filosofia ad abbandonare definitivamente il ricorso a questo “modus demonstrandi” finiscano o meno col chiamare in causa l'autore dell'*Etica*, mettendo in discussione la tenuta stessa del suo pensiero.

Sono due, poi, le circostanze che rendono particolarmente interessante e problematico il ricorso alla dimostrazione geometrica da parte di Spinoza e che spingono quindi a prendere in esame le principali riflessioni epistemologiche su questo tema da parte degli autori di quel periodo. In primo luogo la pressoché totale mancanza di considerazioni in proposito all'interno della sua opera. Com'è noto, infatti, il solo luogo in cui l'autore prende ad analizzare la questione del metodo geometrico, vagliando i pro e contro della sua adozione all'interno dell'indagine filosofica, è costituito dalla prefazione ai *Principi della filosofia di Cartesio*; e, com'è altrettanto noto, lo fa per interposta persona, incaricando l'amico e corrispondente Lodewijk Meijer di introdurre il suo lavoro spiegando i motivi che lo hanno spinto a redarre in forma geometrica il testo cartesiano. Sappiamo anche che sarebbe quantomeno ingenuo, nonostante il testo sia stato rivisto e approvato da Spinoza, ritenere questa prefazione il luogo in cui egli esprime il suo reale pensiero circa le problematiche epistemologiche sottese al ricorso a quel metodo, soprattutto per via del fatto quanto viene espresso in quel testo risulta spesso in contrasto con il reale pensiero metafisico di Spinoza, lasciando aperta la questione di come un metodo ritenuto affidabile possa condurre a conoscenze ritenute false dallo stesso autore che vi ricorre⁶. Ma a complicare ulteriormente la questione è il secondo il metodo della geometria di Euclide” *Introduzione alla lettura dell'Etica*, Carocci, Roma 2002, p. 30

5 Nel corso del settecento, la diatriba sul metodo geometrico assunse prevalentemente le forme di una disputa formale, tra quanti sostenevano la necessità di *esporre* geometricamente le argomentazioni filosofiche (autori della scuola wolfiana: Darjes, Gottsched, Lambert) e quanti si diedero da fare per smascherare l'impostura nascosta dietro un uso prettamente retorico dell'argomentazione geometrica (allievi di Thomasius: Hoffman, Rüdiger, Crusius, Walch, Béguelin).

6 La questione, com'è noto, è di particolare interesse e lascia pensare ad un atteggiamento ambivalente da parte dello stesso Spinoza nei confronti del metodo geometrico: da un lato, mero strumento espositivo e didattico. Ricordiamo che la redazione geometrica dei *Principi*, almeno originariamente, era servita a Spinoza per delle lezioni private sul pensiero cartesiano richiestegli da Casarius, suo coinquilino e

fatto che il grosso della ricerca epistemologica in proposito abbia avuto luogo solo *dopo* la pubblicazione dell'*Opera Postuma*, escludendo così il suo autore da ogni possibile dibattito in proposito. Il “secolo geometrico”⁷, considerato come l'aetas in cui l'adozione del metodo dei geometri in filosofia ha costituito una questione inaggirabile per chiunque si occupasse di tematiche speculative, costringendo tutti, se non a farne un motivo centrale delle proprie riflessioni⁸, almeno a prendere una chiara posizione in proposito, ha avuto inizio proprio con la pubblicazione postuma dell'*Opera* del filosofo olandese, risalente al 1677, è proseguito durante tutto il settecento dando voce alle posizioni più diverse, fino a spegnersi definitivamente solo nel 1781 con la pubblicazione della *Critica* kantiana, dopo la quale la questione geometrica verrà definitivamente messa in cantina, con Hegel che getterà la chiave della porta. È quindi ineludibile, per un'indagine che voglia far luce sul senso di questa prassi dimostrativa all'interno del pensiero filosofico di Spinoza fare i conti coi motivi che hanno spinto i suoi successori ad abbandonare il modello dimostrativo degli *Elementi* di Euclide, per vedere poi se il venir meno della fiducia filosofica nei confronti del metodo geometrico sia da ascrivere al venir meno delle esigenze che ne avevano promosso il ricorso, all'incapacità della geometria di soddisfarle o non piuttosto all'originaria assunzione di una concezione di questo metodo che coglie solo parzialmente il segreto della sua vis dimostrativa. Il fatto che Spinoza non abbia potuto prender parte a questo dibattito, limitandosi a porre sul tavolo la questione, ci autorizza almeno a considerare criticamente le prese di posizione in proposito, valutando se esse, riferendosi al metodo geometrico in generale, ne colgano l'essenziale, o almeno ciò che esso ha di essenziale nell'*Etica*⁹.

studente in teologia, cui Spinoza non aveva alcuna intenzione di rivelare il proprio pensiero filosofico; Vedi *Lettera 9* a S. De Vries (d'ora in poi *Ep. 9* a De Vries); dall'altro strumento dimostrativo fonte di assoluta certezza, così come lasciato intendere dalla redazione geometrica della “sua filosofia”.

7 Con questo termine P. Basso indica il periodo in cui la questione del rapporto geometria-filosofia divenne tema ricorrente all'interno delle università tedesche di Jena, Altdorf, Wittenberg, Rostock e dell'Accademia regia delle scienze di Berlino, che ancora nel 1763 indisse una Preisfrage su questo tema. Infatti, sul finire del XVII° secolo, con l'ufficializzarsi del dibattito in proposito e il suo assumere un respiro prettamente accademico, dalla Francia la disputa si spostò in Germania, per spegnersi definitivamente alla fine del settecento.

8 Di particolare rilievo il ruolo assunto da Thomasius e Wolff, le cui considerazioni sull'applicabilità filosofica del metodo geometrico segneranno tutto il XVIII° secolo, dando vita a posizioni spesso eterodosse rispetto a quanto sostenuto dai due autori.

9 Osserva a questo proposito E. De Angelis: “quanto a Spinoza ci sembra piuttosto evidente che il suo metodo geometrico si differenzi, rispetto alle applicazioni fattene dagli aristotelici, non tanto sotto l'aspetto formale, quanto per le diverse giustificazioni che di quel metodo si davano da una parte o dall'altra”, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Pisa 1964, p. 31

1.1 CHE COS'E' IL METODO GEOMETRICO?

La definizione stessa di “metodo geometrico” occupa una posizione chiave all'interno della disputa circa la sua adeguatezza a diventare metodo della filosofia. Infatti, seppur tutto il pensiero sei-settecentesco in proposito abbia di mira Euclide e i suoi *Elementi* quando pretende di esprimersi sopra questa strana maniera di argomentare, non sempre è possibile dire con precisione in quale particolare caratteristica risieda ciò che Cartesio, Spinoza, Wolff, Lambert, Tschirnhaus¹⁰ e tanti altri ritengono essergli essenziale. Non è facile, in altre parole, capire ciò che caratterizza propriamente il metodo geometrico, ciò che lo individua come qualcosa di essenzialmente diverso rispetto alla prassi dimostrativa della metafisica tradizionale e che quindi renderebbe auspicabile o meno il ricorrervi da parte di una filosofia che voglia tagliare i ponti col passato, nel tentativo di ricostituirsi come sapere epistemico, come certezza apodittica per sempre al riparo dall'errore, in una parola, tanto importante nella vicenda storica del seicento: come scienza. Se nella crisi della metafisica, infatti, è da ricercare la ragione della brama geometrizzante della modernità, quale antidoto tanto alle derive dogmatiche quanto a quelle scettiche¹¹, resta pur sempre vago che cosa renda il metodo geometrico di dimostrazione l'arma giusta per la ricostruzione dell'episteme, di quel sapere incontrovertibile con il quale la filosofia, per rimanere sé stessa, deve continuare ad identificarsi. Che cosa, nel sapere geometricamente raggiunto, garantisce che quanto ottenuto sarà per sempre al riparo dall'errore? In che cosa consiste la capacità del sapere geometrico di possedere una volta per tutte le proprie conoscenze, riposando nella certezza che saranno tali sempre e ovunque? Se è vero, come giustamente osserva Paola Basso sulla scorta delle considerazioni dei sostenitori del connubio tra geometria e filosofia, che “difficilmente si può reperire nella storia del pensiero umano un modello epistemologico più saldo, più durevole e più potente di quello offerto dalla conoscenza

10 Si tratta probabilmente degli autori che a cavallo tra il XVII° e il XVIII° secolo si diedero maggiormente da fare per una “geometrizzazione” della filosofia, chi adottandone il metodo, chi sostenendo le ragioni della sua adozione. Per considerazioni sulle peculiarità delle rispettive posizioni cfr. P. Basso, op. cit.

11 Sui motivi che spinsero la filosofia seicentesca a ricorrere agli strumenti matematici è difficile proporre una soluzione univoca. Rimane però la chiarezza e la grande novità costituita dalle indicazioni fornite da Cartesio nell'introduzione del suo *Discorso sul metodo*. Il bisogno per la filosofia di scrollarsi di dosso la fama di sapere aleatorio, la necessità di dare a quel sapere gli strumenti indispensabili per non perdere il passo delle discipline scientifiche, furono certamente ingredienti determinanti nello spingere parecchi autori a individuare nella matematica un modello gnoseologico cui ispirarsi. “Non fu per geometrizzare il mondo bensì per ottenere quell'impagabile quadratura finale della filosofia, che i filosofi hanno preso in mano il compasso!” P. Basso, op. cit., p. 16

geometrica”¹², resta da capire dove si nasconda la matrice di tanta efficacia speculativa e se essa sia applicabile anche fuori dal dominio delle semplici forme¹³.

La questione era già dubbia in Cartesio, se è vero che egli stesso dovrà rispondere a quanti lo inviteranno a riarticolare secondo il modello argomentativo di Euclide le sue *Meditazioni metafisiche*, di averne in realtà già fatto ampio uso¹⁴. Descartes, del resto, è a tutti gli effetti il primo filosofo moderno che chiami in causa la geometria e il suo metodo quali strumenti ideali della ricerca filosofica ed è quindi più che ovvio che i suoi lettori, allertati da queste premesse, stupiscano quando leggendo le sue *Meditazioni* si trovano di fronte a tutt'altro andamento argomentativo: nessuna definizione preliminare, nessun assioma, nessuna dimostrazione geometrica propriamente detta. Il testo sembra voler essere rigoroso, voler precedere con tale cautela da scongiurare l'errore ad ogni costo; ma del formalismo dimostrativo dei teoremi geometrici non v'è traccia. La spiegazione dell'equivoco, contenuta nelle *Risposte alle seconde obiezioni*, è ormai celeberrima, e costituisce un punto di riferimento obbligato per comprendere la vicenda metodologica dei decenni successivi. Il testo è denso e le distinzioni che propone saranno cariche di conseguenze per i cento anni a venire.

Nel modo di scrivere dei geometri io distinguo due cose, e cioè l'ordine (ordinem scilicet) e la maniera di dimostrare (rationem demonstrandi). L'ordine consiste solamente in ciò, che le cose che sono proposte per prime, debbono essere conosciute senza l'aiuto delle seguenti, e che le seguenti debbono essere disposte in modo tale, che siano dimostrate dalle sole cose che le precedono. E certamente ho cercato per quanto ho potuto di seguire quest'ordine nelle mie meditazioni. [...] La maniera di dimostrare è doppia: l'una si fa per mezzo dell'analisi o risoluzione, e l'altra per mezzo della sintesi o composizione. L'analisi mostra la vera via, per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente scoperta e fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause; si che, se il lettore vuol seguirla, e gettare gli occhi accuratamente su tutto quel che contiene, intenderà la cosa così dimostrata non meno perfettamente, e la renderà non meno sua, che se l'avesse trovata lui stesso. [...] La sintesi, al contrario, per via affatto diversa e come esaminando le cause per i loro effetti (benché la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause), dimostra, a dire il vero, chiaramente tutto quello che è

12 P. Basso, op. cit., p. 20

13 Si può, al limite, togliere qualche dubbio circa la doppia dicitura del metodo che, in alcuni autori si vuole “matematico” e in altri “geometrico”: si tratta, molto probabilmente, di una questione prettamente nominale che risenti più del prestigio cui, a seconda dei decenni, godeva ciascuno dei due termini, che non di una differenza sostanziale dei rispettivi contenuti. “A prima vista sembrerebbe da non escludere che in una storia generale del metodo nel Sei-Settecento, una sua distinzione in geometrico e matematico possa servire d'aiuto. E invece essa sarebbe giustificabile solo nei casi di pochi autori (forse per Leibniz sarebbe addirittura indispensabile), perché nella maggior parte è qualcosa di secondario, di rado esplicitamente teorizzata e comunque senza notevoli conseguenze pratiche”. E. De Angelis, op. cit., p. 18

14 Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophiae, Secundae Responsiones*, A.T. VII, p. 155

contenuto nelle sue conclusioni [...] ma non dà, come l'altra, un'intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano d'imparare, perché non insegna il metodo col quale la cosa è stata trovata¹⁵

La citazione è particolarmente lunga e nel corso della trattazione avremo modo di tornare ulteriormente su alcune sue parti. Tuttavia è bene averla presente nel suo insieme per comprendere adeguatamente la concezione cartesiana del modello dimostrativo della geometria. La distinzione fra *ordinem scilicet* e *rationem demonstrandi*, che segnerà l'intera vicenda dell'applicazione del metodo geometrico in filosofia nel corso di tutto il settecento, indica infatti quelli che sono i principali aspetti all'interno dei quali il pensiero epistemologico successivo individuerà la radice del potere dimostrativo della geometria, istituendo una frattura mai più composta fra la componente formale dell'argomentazione matematica e le sue caratteristiche prettamente dimostrative. Si tratterà quindi di valutare se il potere proprio delle conoscenze geometriche di produrre verità universali e necessarie risieda nel suo far uso di *definitiones*, *propositiones*, *demonstrationes et scholia* e di strutturarsi secondo il rigido schema formale delle dimostrazioni euclidee, o se piuttosto questa maniera di dimostrare sia da considerarsi la semplice facciata di un meccanismo argomentativo più profondo, che ne può tranquillamente fare a meno e il cui funzionamento sotterraneo rappresenta il vero segreto di quello straordinario apparecchio conoscitivo. Un meccanismo che, come afferma lo stesso Cartesio, consisterebbe nel semplice ragionare ordinatamente, in modo tale che “le cose che sono proposte per prime, debbono essere conosciute senza l'aiuto delle seguenti, e le seguenti debbono essere disposte in modo tale, che siano dimostrate dalle sole cose che le precedono”¹⁶, e che proprio per questo potrebbe venire applicato senza ricorrere all' *externus habitus* artificioso e ridondante con il quale sono vestite le tradizionali dimostrazioni della geometria, per trovare applicazione nella semplice deduzione rigorosa dei concetti. In altri termini, per Cartesio, procedere geometricamente nell'argomentazione filosofica significherebbe semplicemente trattare premesse e conclusioni senza violarne i rispettivi ruoli, senza cioè che quanto è stato conosciuto per primo abbia bisogno di ricorrere alla veridicità di ciò che ne viene dedotto per essere considerato vero, e senza che quanto viene conosciuto per ultimo,

15 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Secundae Responsiones*, in *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, Parigi, 1897-1913, vol. IX-1, p. 121. (d'ora in poi: R. Descartes, A.T. IX-1, p. 121); tr. it. in R. Descartes, *Opere Filosofiche*, UTET, Torino 1994, p. 766.

16 *Ibidem*

concluso quindi da quelle premesse, abbia bisogno, per essere posseduto con verità, di altre premesse oltre quelle che l'argomentazione è in grado di esibire come certe fin dall'inizio.

Questa maniera d'intendere la dimostrazione geometrica, del resto, pur continuando a far rientrare Euclide nel novero dei propri esponenti, individua più precisamente nell'Aristotele degli *Analitici secondi* il proprio capostipite; è infatti quest'ultimo a definire per primo e nel modo più chiaro i connotati della conoscenza apodittica:

Se il sapere dunque è tale quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano causa di essa: a questo modo, infatti, pure i principi risulteranno propri dell'oggetto provato. In realtà un sillogismo potrà sussistere anche senza tali premesse, ma una dimostrazione non potrebbe sussistere, poiché allora non produrrebbe scienza.¹⁷

In queste righe Aristotele individua alcune delle caratteristiche della *demonstratio rationalis*, identificandola con il procedimento deduttivo. Un procedimento che, per costituirsi come conoscitivo, poggia sulla veridicità delle proprie premesse ma, soprattutto, sull'antiorità della loro conoscenza rispetto a quella di quanto viene inferito a partire dalla loro assunzione. L'espressione “più note delle conclusioni” risulta quindi quasi ridondante, perché non indica un grado diverso di conoscibilità delle premesse dimostrative rispetto alle conclusioni, ma piuttosto un primato logico e cronologico che è ribadito dalle formule “prime”, “immediate” e “anteriori”. In quanto procedimento che va dal noto in direzione dell'ignoto, la conoscenza potrà dirsi dimostrativa solo se potrà vantare una solida base di partenza, un sapere pregresso che non ha alcun bisogno dei risultati della dimostrazione stessa per affermare la propria veridicità e il cui possesso costituisce la condizione per l'affermazione della verità del dimostrato.

Ciò detto, si capisce come una concezione del metodo geometrico volta ad identificarlo con il puro e semplice rispetto della *demonstratio rationalis* Aristotelica non possa che apparire una concezione piuttosto *ampia*, dal momento che finisce con l'identificare l'essenza della geometria, il nucleo del suo rigore, con il mero rispetto dell'ordine argomentativo proprio della deduzione. Il rispetto di quest'ordine, infatti,

¹⁷ Aristotele, *Secondi Analitici*, ed. a cura di G. Colli, Torino 1953, p. 280, 71 b 15-20

costituisce – ci si conceda il termine – il minimo sindacale per ogni dimostrazione che voglia dirsi tale, dal momento che qualunque discorso che presupponga la conoscenza delle proprie conclusioni per l'affermazione delle proprie premesse non potrà in alcun modo dirsi dimostrativo, ma riproporrà, semmai, lo schema proprio della giustificazione: se intendo usare la proposizione che afferma la mortalità dell'uomo per concludere circa la mortalità di Socrate, non potrò poi utilizzare questa conclusione come base dimostrativa per verificare la bontà della premessa. Il problema, chiaramente, non è determinato dalla natura induttiva del procedimento con cui si viene ad affermare la mortalità dell'uomo in generale a partire da quella del singolo Socrate – per cui la semplice mortalità di un singolo uomo non è di per sé sufficiente a costituire la base dimostrativa per affermare la mortalità di tutti gli altri – quanto piuttosto dalla sua struttura paralogistica, che ne compromette immediatamente la validità ai fini dell'ottenimento di una dimostrazione rigorosa. Non si tratta cioè di verificare che la conclusione abbia le carte in regola per fondare le proprie premesse, ma di rifiutare in toto la possibilità di ricorrere alle conclusioni come al luogo in cui le premesse traggono la propria validità, proprio perché il riconoscimento della verità delle conclusioni ha nella preventiva accettazione delle premesse, e del loro costituirsi come vere, la propria condizione di possibilità¹⁸.

L'accusa che si muove al mancato rispetto di quest'ordine è, comprensibilmente, quella di circolarità logica, proprio perché premesse e conclusioni, fondandosi reciprocamente, si dimostrano incapaci di porre capo alla corretta linea deduttiva, per cadere in un vizioso paralogismo: per affermare la mortalità di Socrate ricorro alla proposizione che afferma la mortalità dell'uomo in generale, per poi utilizzare l'affermazione particolare, che trae il suo valore di verità dalla proposizione generale, per sancire la verità della proposizione generale da cui l'ho dedotta e grazie alla quale quella particolare ha potuto costituirsi come vera. Al netto del ricorso all'esperienza – che priverebbe questo ragionamento della sua natura deduttiva determinando un'inversione di ruoli fra premesse e conclusioni, trasformando quindi la proposizione singolare in

¹⁸ D'altra parte, almeno nel corso del seicento, fu proprio questa riconducibilità ad Aristotele di una certa concezione del metodo geometrico ad offrire il destro ad alcuni autori scolastici per abbracciare quegli aspetti del pensiero moderno ormai talmente diffusi e radicati da rischiare di ridicolizzare qualunque pensiero metafisico non li avesse avallati. In questa prospettiva si mossero, in particolare, Honoré Fabbri e Erhard Weigel, entrambi convinti della necessità di “fare ai moderni quelle concessioni che in base alle moderne scoperte scientifiche non si possono non fare, ma salvare lo spirito aristotelico e mostrare anzi che le nuove conquiste trovano una spiegazione soddisfacente solo alla sua luce” (E. De Angelis, op. cit., p. 7)

qualcosa di totalmente svincolato e privo di debiti veritativi nei confronti di quella generale – fin tanto che la dimostrazione vuole mantenere il suo carattere di a-priorità nessuna conclusione può porsi come necessaria all'affermazione della verità delle proprie premesse, ma può accadere solo il contrario.

Tuttavia, se il metodo geometrico è tutt'uno con il rispetto di quest'ordine, il ricorso alle forme caratterizzanti la sua applicazione nelle opere più prettamente geometriche – il ricorso cioè all'organizzazione formale del testo in definizioni, postulati, assiomi e dimostrazioni, secondo quella forma che viene comunemente detta sintetica – finisce inevitabilmente coll'assumere un ruolo meramente accidentale ai fini del rispetto del rigore argomentativo. Un'argomentazione rigorosa, in cui il rapporto tra premesse e conclusioni sia tale da non violare la natura dei rispettivi ruoli, può darsi indipendentemente dal formalismo sintetico delle opere geometriche dell'antichità. Proprio per questo motivo, per Cartesio, la maniera di procedere nell'organizzazione di un discorso geometricamente condotto è doppia: analisi e sintesi, almeno a partire da queste premesse, si equivalgono nel loro garantire rigore all'argomentazione, proprio perché entrambe non violano quell'ordine che del rigore geometrico è l'unico presupposto. Sicché Cartesio può affermare in tutta tranquillità di prediligere la “maniera analitica”¹⁹ di procedere in seno alle discipline filosofiche, dal momento che solo questa, a suo avviso, è in grado di far vedere al lettore “la vera via per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente scoperta”²⁰ e, allo stesso tempo, garantisce tanto quanto la sintetica il rispetto di quell'ordine argomentativo cui solo è riconosciuto il potere di sancire la bontà del ragionamento.

Viene da sé, quindi, che identificata nell'ordine dimostrativo la matrice del procedimento geometrico, l'organizzazione sintetica dell'argomentazione finisce per assumere il ruolo di un mero orpello posticcio, uno stratagemma espositivo buono per strappare il consenso ai lettori più ostinati e per guidare nella dimostrazione quelli meno attenti, in virtù del suo servirsi

di una lunga serie di definizioni, di postulati, di assiomi, di teoremi e di problemi così che, se le si nega qualcosa di ricavato dalle conseguenze, mostra subito come

19 Sulla distinzione tra analisi e sintesi – o tra via analitica e via sintetica di dimostrazione – torneremo in modo più approfondito nel capitolo successivo. Per ora basti sapere che per analisi intendiamo il procedimento dimostrativo che, pur rispettando l'ordine di premesse e conclusioni, rifiuta quell'architettura argomentativa che caratterizza il teorema geometrico e che viene invece definita sintesi.

20 R. Descartes, A.T. IX-1, p. 122

questo qualcosa sia contenuto negli antecedenti e strappa l'assenso al lettore, per quanto ostinato e testardo questi possa essere.²¹

Ma proprio in virtù del carattere meramente espositivo di questa procedura, apparirà assolutamente lecito che Cartesio individui la vera via attraverso la quale le conoscenze vengono raggiunte e possedute con certezza geometrica nella procedura inversa, quella analitica, che sola permette al lettore di seguire il filosofo lungo i passi che egli ha effettivamente percorso alla scoperta della verità. Una convinzione, questa, talmente radicata in Cartesio da spingerlo a concludere che, nonostante il vestito sintetico delle loro argomentazioni, anche i geometri antichi facessero in realtà uso dell'analisi nella loro reale pratica conoscitiva:

Gli antichi geometri erano soliti servirsi solamente di questa sintesi nei loro scritti, non perché ignorassero interamente l'analisi, ma, a mio credere, perché ne facevano un sì gran conto da riservarla a sé soli, come un segreto importante²²

Tuttavia, nonostante questa distinzione tra ordine e maniera di dimostrare dipani le nebbie circa le specificità del modo di procedere dei geometri, finisce inevitabilmente per mettere capo ad una vera e propria alternativa piuttosto che limitarsi a segnalare una semplice differenziazione di ruoli all'interno di un unico metodo, marchiando di fatto il modo di rapportarsi al problema del connubio fra geometria e filosofia per i cento anni successivi. L'aver svincolato la fase prettamente dimostrativa del metodo dalla sua componente formale, si rivelava infatti un'arma a doppio taglio, dal momento che, pur riconoscendo solo alla prima il potere di condurre il ragionamento senza pericolo di cadere in sofismi e paralogismi, lasciava libera la seconda di attanagliarsi a qualunque prassi dimostrativa come una semplice “veste” espositiva, venendo così a costituire il presupposto teorico di cui avevano bisogno quanti auspicavano l'adozione del modello sintetico all'interno della dimostrazione filosofica.

La distinzione cartesiana, infatti, pur costituendo la condizione perché il modello analitico di dimostrazione potesse venir fatto rientrare a pieno titolo nel novero delle procedure geometriche, lasciava altresì libero il modello sintetico di svincolarsi da quel particolare oggetto di studio cui, sino a quel tempo, era stata ridotta la sua applicazione: il rapporto fra le forme geometriche nello spazio. In questo senso, quindi, la distinzione

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

cartesiana veniva a costituire la base di quel malinteso per cui “lo spirito geometrico tout court veniva scambiato per un'uniforme che si mette e si toglie, un belletto, qualcosa di preconfezionato che si aggiunge come un ingrediente finale!”²³. Un malinteso che, tuttavia, sembrava rappresentare l'unica possibilità teorica perché la procedura formale propria delle scienze geometriche potesse venire applicata anche a quelle filosofiche, dal momento che, fatto salvo l'ordine dimostrativo, la via analitica veniva scelta da Cartesio sulla base di una semplice predilezione, del suo considerarla più adatta alle trattazioni prettamente metafisiche, lasciando però libera la via sintetica di applicarsi a qualsiasi campo dello scibile²⁴.

Riconosciuto “l'ordine dimostrativo” come il fulcro dell'argomentazione geometrica, quindi, la via sintetica veniva a ricoprire il semplice ruolo di “ordine espositivo” e, in quanto tale, acquisiva finalmente quella libertà d'applicazione che permetteva alla filosofia di farne uso. Viene da sé, però, che il prezzo di questa libertà risulta piuttosto alto in termini di effettiva utilità in sede dimostrativa: “Lo spirito geometrico non è così vincolato alla geometria da non poterne essere tratto e trasposto in altre conoscenze”²⁵, ma allo stesso tempo – e proprio per questo – si trova costretto a recitare la parte di comparsa all'interno del processo conoscitivo, l'ultimo degli invitati ad un banchetto che non ha alcun bisogno di lui per avere luogo, ma che si vanta della sua presenza per guadagnare in esclusività.

1.2 CARATTERE INTRINSECO O ESTRINSECO DEL METODO

Si capisce subito, però, che non erano esattamente il prestigio e la bellezza ad essere ciò che la filosofia aveva di mira quando, nella disperata ricerca di riscattarne la

23 P. Basso, op. cit., p. 28

24 Anche De Angelis sottolinea che “ciò che Descartes aveva scritto sul metodo geometrico nelle sue due forme non escludeva la legittimità dell'uso del metodo sintetico (pur contestandone l'opportunità)” (op. cit., p. 59). Inoltre, lo stesso Cartesio, rispondendo a quanti gli obiettavano di non essere ricorso al metodo sintetico, da un lato contesterà l'opportunità di ricorrervi in filosofia, dall'altro asseconderà la richiesta poche righe più tardi, esponendo sinteticamente le *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima e del corpo, ordinate secondo il metodo geometrico* (A.T. VII, pp. 160-170), generando così un'ulteriore dubbio circa il valore da attribuire alla sue stesse parole

25 Fontenelle, *De l'utilité des Mathématiques et de la Physique*, Amsterdam 1709, in *Eloges des Academiciens*, Amsterdam 1740, rist. Bruxelles 1969, p. 16

propria credibilità e la propria forza, compromessa dai successi delle scienze galileiane, individuava nel rigore geometrico un'arma di cui servirsi per rimettersi in piedi come conoscenza epistemica. Il riconoscimento del carattere *estrinseco* della procedura sintetica rispetto alla trattazione geometrica, il riconoscimento cioè del fatto che la scienze geometriche potessero fare a meno della sua adozione senza compromettere il proprio rigore, custodito interamente nel rispetto dell'ordine argomentativo, faceva sì che la possibilità dell'adozione della sintesi in filosofia avesse come condizione il mancato soddisfacimento delle esigenze che ne avevano determinato il ricorrervi: il metodo sintetico dei geometri poteva diventare quello dei filosofi ma, perché questo avvenisse, quel metodo doveva rinunciare a giocare un ruolo chiave nell'argomentazione geometrica, rendendo così inutile la sua stessa applicazione in filosofia. Il solo ruolo che poteva venire concesso a questo metodo all'interno della trattazione filosofica, quindi, era quello già individuato da Cartesio quando sottolineava la sua straordinaria capacità di *irretire* il lettore all'interno di un apparato dimostrativo talmente rigido e strutturato da costringere chiunque a convenire con le tesi che vi venivano espresse. Un metodo espositivo, didattico, al limite del retorico, perché non giocava alcun ruolo all'interno del processo di conoscenza propriamente detto, ma che dimostrava la propria utilità una volta che quest'ultimo era giunto a conclusione, riarticolarlo quanto già raggiunto e posseduto, nelle forme e nei modi più adatti a strappare il consenso. “La sintesi – aveva detto Cartesio – dimostra chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni [...] affinché, se si negano certe conseguenze, essa possa far vedere come queste sono contenute negli antecedenti e strappi il consenso del lettore per quanto ostinato e testardo esso possa essere”²⁶.

In effetti, una volta riconosciuta la natura estrinseca del metodo geometrico rispetto all'effettiva organizzazione dei contenuti all'interno dell'argomentazione, non si poteva in alcun modo pretendere che quanto effettivamente raggiunto a partire da una procedura che con la geometria non aveva nulla da spartire, potesse poi vantare i *sacri crismi* per il semplice fatto di riformularsi ricorrendo al suo vocabolario e alla sua organizzazione esteriore. Non si poteva certo pensare che bastasse utilizzare espressioni come “definizione”, “assioma” e “dimostrazione” per dare valore geometrico a un processo di conoscenza che, di fatto, non aveva minimamente fatto ricorso ai ruoli sottesi a quelle parole. La geometria non poteva elargire i suoi doni *a posteriori*, non si

26 R. Descartes, *Ibidem*

poteva chiederle di non metter becco nel procedimento dimostrativo e di limitarsi a benedirlo una volta giunto a conclusione per via della sua capacità di mostrarsi sotto mentite spoglie. In questo senso, anche la scuola wolfiana, nonostante i ripetuti richiami del maestro alla necessità di non perdere di vista il carattere intrinsecamente dimostrativo che doveva caratterizzare la conoscenza, finì per appiattirsi su posizioni che valorizzavano enormemente il ruolo dell'esposizione in forma geometrica, portando nel giro di qualche anno alla definitiva trasformazione: quello che era nato come un formidabile dispositivo dimostrativo si riduceva a mero apparecchio didattico-espositivo.

É chiaro infatti che il riconoscimento dell'esteriorità del metodo rendeva molto meno arduo il compito del filosofo quando si trovava a dover dare una giustificazione epistemologica della sua adozione in metafisica: il fatto che quella procedura fosse originariamente riconosciuta come indipendente dal contenuto specifico della sua adozione, la rendeva immediatamente disponibile a qualunque applicazione, senza che la disciplina che ne faceva uso dovesse spendersi nel giustificare il proprio ricorrervi. Ma è altrettanto chiaro che lo sconto epistemologico concesso al pensiero da questa visione delle cose nascondeva in realtà una totale ingenuità: solo ingenuamente, infatti, si poteva continuare a chiamare “metodo” qualcosa che ne aveva ormai completamente perso i tratti e si era di fatto ridotto a semplice “maniera”, nel senso più estetico del termine. Un'ingenuità talmente evidente da non poter passare inosservata agli occhi di chiunque avesse una chiara consapevolezza di quale fosse il problema e di che cosa occorresse per risolverlo. Gli autori del seicento, in cui la necessità di ricorrere alla matematica nasceva dalla sincera convinzione di dover dare consistenza dimostrativa al sapere filosofico, non si sarebbero mai fatti ingannare da un simile specchietto per allodole: per loro non si trattava di cedere a tentazioni estetizzanti o di trovare il modo per consegnare alla filosofia un reputatione da salotto, mascherando la sua incapacità a costituirsi come scienza adottando in modo posticcio le “buone maniere” delle discipline scientifiche. Il compito era piuttosto quello di prendere in mano il testimone di Cartesio, non solo nel tentativo di risolvere le problematicità del suo pensiero metafisico, ma più in generale ereditandone lo *spirito dubitativo*, il rifiuto ad accettare soluzioni di comodo, la volontà di misurare la filosofia prima di attribuirle quell'eminenza aprioristica che, di fatto, era stata la prima causa del suo discredito nei “tempi nuovi”²⁷. Il riconoscimento della necessità

²⁷ La deriva dell'interpretazione estrinseca del metodo geometrico caratterizzerà soprattutto il secondo settecento e segnerà, per molti aspetti, l'inizio della fine del problema circa l'applicazione filosofica del metodo geometrico.

di considerare il metodo geometrico come intrinseco alla prassi dimostrativa costituiva quindi la prerogativa perché la sua adozione in filosofia avesse un senso, perché solo in quanto metodo reale, metodo della conoscenza, poteva poi caratterizzare i propri risultati, rendendo così ragione dell'esservi ricorsi.

Ora, tutta la disputa sei-settecentesca intorno al problema del metodo geometrico, prima di snaturarsi completamente in mera querelle estetico-didattica incentrata sulla *rationem demonstrandi*, aveva avuto come presupposto la cesura cartesiana tra ordine e maniera e, sempre sulla scorta di Cartesio, aveva riconosciuto nell'ordine ciò che caratterizzava *intrinsecamente* il modo di procedere dei geometri. Ad accezione di Wolff, il seicento e il primo settecento avevano accettato in pieno la pulizia concettuale operata da Cartesio: avevano cioè riconosciuto come sacrosanta la sua distinzione in seno alle dimostrazioni geometriche e si apprestavano a discutere a partire da essa. Sia che si sostenesse la necessità, la semplice possibilità, l'assurdo o l'inutilità del connubio fra geometria e metafisica, il dato di partenza era costituito dal fatto che ciò che caratterizzava intrinsecamente il metodo geometrico fosse l'*ordine* delle sue proposizioni, il procedere nel rispetto delle *priorità*, il non presupporre nulla che avesse nel non ancora posseduto la propria condizione di possibilità, il non far dipendere le premesse dalle conclusioni. Tra i sostenitori dell'alleanza tra geometria e filosofia, si poteva discutere sulla preferibilità della via analitica rispetto a quella sintetica, si poteva – con Cartesio – ritenere che la filosofia dovesse distinguersi dalla geometria per il ricorso alla prima, più adatta alla materia da trattare, ma non si giungeva mai a mettere in discussione ciò che da tutti era riconosciuto come il vero nucleo del rigore geometrico: l'*ordine dimostrativo*. Ma se si poteva discutere sulla maniera di dimostrare, questo accadeva proprio perché tale discussione era riconosciuta da tutti come inessenziale ai fini dell'ottenimento della certezza geometrica, custodita interamente nell' *ordinem scilicet*, proprio tanto della prima quanto della seconda. Il discrimine tra geometrico e non geometrico non stava, quindi, nella scelta tra analisi e sintesi, tra natura risolutiva o compositiva del procedimento dimostrativo, ma piuttosto in quella tra il rispetto o la violazione della regola d'oro per cui *premittantur ea, unde cetera intelliguntur et demonstrantur*.

Detto questo, anche coloro che si opponevano al ricorso al metodo geometrico di dimostrazione da parte della metafisica, sceglievano il loro bersaglio a partire dalla distinzione cartesiana, riconoscendone quindi la correttezza. Non si trattava, per loro, di contestare il fatto che la filosofia dovesse ricorrere a quella procedura *lourde et pesante* che

la costringeva in un pedante seguito di dimostrazioni, nel ritmo spezzato e capillare proprio del procedimento degli *Elementi*, ma più semplicemente di ribadire l'impossibilità o la non convenienza per il sapere filosofico a strutturarsi sulla scorta di quello scientifico, mirando a ereditarne la certezza e la necessità. La critica diventava quindi una critica alla possibilità stessa della filosofia di costituirsi come *epistème*, come sapere incontrovertibile, universale e necessario. Se infatti si riconosceva come caratterizzante lo spirito geometrico il semplice rigore dimostrativo, convenendo con Cartesio circa l'inessenzialità del *verso* all'interno della dimostrazione, ciò che si contestava, contestando il ricorso della filosofia a quel metodo, era la possibilità stessa per il sapere filosofico di porsi come rigoroso, là dove il rigore costituiva appunto l'ingrediente fondamentale della certezza, della conoscenza che giunge a possedere la verità oltre ogni dubbio, rimanendo per sempre al riparo dall'errore.

La considerazione non è di poco conto perché, come si capisce, viene a riguardare una diversa concezione del sapere filosofico stesso e non la mera utilità di un metodo all'interno di una disciplina che è universalmente riconosciuta nelle sue caratteristiche peculiari. Qui, la divergenza circa l'applicazione di un metodo chiama in causa due diverse maniere di pensare alla filosofia, due diverse aspettative circa gli scopi stessi della metafisica: da una parte quanti riconoscono come essenziale al sapere filosofico il recupero di quei caratteri epistemici che ne avevano segnato la fondazione, marcando il suo distacco dal discorso religioso e mitico per porsi come sapere razionale; dall'altra quanti invece, considerando la metafisica come profondamente caratterizzata dal suo oggetto, cioè quale discorso sulle “cause prime”, e avvalendosi delle considerazioni gnoseologiche aristoteliche in proposito, ritengono del tutto fuori luogo che il sapere filosofico aspiri a quei connotati di esattezza che erano invece propri delle conoscenze geometriche. Da una parte il motto platonico “non entri qui chi non conosce la matematica”, dall'altra l'avvertenza aristotelica per cui “non si deve ricercare la precisione nella stessa misura in tutti i discorsi”²⁸ perché, come sottolineerà Suarez sempre sulla scorta di Aristotele, “è meglio conoscere anche poche cose sopra i soggetti più alti che sapere con certezza anche matematica cose meno alte”²⁹.

28 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094 b, 12-13; lo stesso concetto è ribadito nella *Metafisica*: “non mancano alcuni che approvano soltanto chi parla secondo il metodo matematico [...] Ma la precisione propria della matematica non si può richiedere in tutte le cose, bensì solo in quelle prive di materia. Non è dunque una forma di trattazione per la scienza naturale, perché la natura, forse tutta, è fornita di materia” *Metafisica* II, 3; 995a, 6-7 e 14-17.

29 F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. I, sez. 5, tr. it. a cura di C. Esposito, Rusconi, Milano 1996

Per questo, quando nel settecento la querelle sul metodo assumerà le forme di una vera e propria disputa accademica tra le università tedesche, il nodo del contendere non sarà tanto l'effettiva capacità del metodo geometrico di portare alla certezza promessa, quanto l'opportunità o la possibilità per la filosofia di ambirvi. Non si criticherà cioè il fatto che l'ordine argomentativo proprio della geometria sia il più adatto per giungere a conoscere in modo sicuro, ma che la metafisica, per la natura stessa del suo oggetto, debba ambire all'esattezza che quel metodo è capace di fornire. Il metodo geometrico non sarà ritenuto adatto all'indagine filosofica perché la filosofia *non è* la geometria, perché l'oggetto geometrico è immediatamente adatto ad esser trattato con la precisione garantita da quel metodo, mentre quello filosofico sfugge inevitabilmente alla possibilità di essere posseduto con tanto rigore.

1.3 NATURA METODOLOGICA O CONTENUTISTICA DELLA CERTEZZA

Se il comune terreno di partenza era costituito dalla posizione cartesiana del problema, che poggiava sulla riconducibilità all'ordine del potere conoscitivo del metodo dei matematici, viene da sé che la *vera* disputa non concernesse il fatto che a quel metodo dovesse essere riconosciuto un carattere intrinseco piuttosto che estrinseco. Tutti, fatta eccezione per gli spiriti estetizzanti della *decandence* dello secolo geometrico, comprendevano la necessità che il metodo di dimostrazione chiamasse immediatamente in causa il proprio oggetto, fosse cioè indissolubilmente legato al proprio contenuto³⁰. Quel che si trattava di capire, piuttosto, era la natura del contenuto che si prestava ad essere trattato con quel metodo. Preso atto che quel metodo non poteva essere utilizzato come un ingrediente finale, ma che doveva invece intervenire nel processo di conoscenza fin dall'inizio per caratterizzarlo intrinsecamente, si poteva ancora credere che la sua adozione fosse indifferente a qualsiasi disciplina? Quanto contava, piuttosto, la peculiarità del contenuto nella determinazione del metodo più adatto a trattarlo? Non risiedeva forse nella natura “semplice” e “dominabile” dell'oggetto geometrico la possibilità che quella disciplina potesse fare ricorso ad un metodo che garantisse tanta

³⁰ “Sinché non si fossero riconosciute come intrinseche alla stessa organizzazione del contenuto le prerogative più vitali del metodo matematico, si finiva per privarlo del suo nerbo” P. Basso, op. cit., p.28

esattezza? Non era l'oggetto filosofico per sua natura più ostile ad una simile trattazione? Non si sarebbe perso per strada ciò che vi è di più essenziale e importante nell'indagine filosofica costringendola entro gli argini rigorosi e angusti dell'argomentazione geometrica? È vero, “il concetto che Euclide ha connesso con il termine triangolo, quadrato, ecc. tutti lo pensano ancora con questi medesimi segni; e nel medesimo concetto pensano ancora le identiche parti, né più né meno”³¹, ma questa universalità ed eternità delle conoscenze geometriche non è forse direttamente riconducibile alla specificità di oggetti che hanno nei loro conoscitori nientemeno che i propri autori?

È per fuggire a critiche come queste che Wolff e i suoi seguaci giunsero a sostenere che “non si dice matematico il metodo matematico per il fatto di essere proprio delle discipline matematiche, bensì per il fatto che sinora soltanto i matematici hanno saputo trarne profitto nelle loro materie”³². Il tentativo era quindi quello di dimostrare che il rigore argomentativo, per quanto ottenibile sul piano dei contenuti, non avesse nella loro natura la condizione per il proprio ottenimento, ma che fosse piuttosto il metodo stesso a permettere di trattare uno stesso contenuto con maggiore o minore rigore. Tanto che sempre Wolff giunse a sostenere che quello che veniva spacciato come un incauto tentativo della metafisica di ricorrere a strumenti non propri, fosse in realtà il semplice riappropriarsi da parte di quest'ultima di una forma dimostrativa che le era stata sottratta dalla matematica, ma che di fatto era interamente riconducibile alla struttura dell'essere portata alla luce dall'ontologia greca.

Anche questa considerazione, che potrebbe apparire giustificatoria e strumentale, diventa in realtà immediatamente comprensibile se si tiene ancora una volta presente la distinzione cartesiana tra ordine e maniera: se la peculiarità del geometrico sta nel *praemittantur ea unde cetera intelliguntur* è abbastanza semplice individuare in esso una variante gnoseologica del nesso tra determinante e determinato che regna in ontologia, e fare del modo di ragionare dei geometri il semplice risultato di una determinata struttura ontologica, di un modo specifico di intendere le relazioni tra gli enti. Se per essere geometrici nei ragionamenti era sufficiente evitare paralogismi, è del tutto legittimo che da parte filosofica si tenda a rifiutare la paternità del metodo alla geometria, perché questo significherebbe concederle l'esclusiva sul rigore. Esclusiva ingiustificata, perché

³¹ Tetens, *Gedanken über einige Ursache, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind*, 1760, § 14. (citato da P. Basso, op. cit., p. 41)

³² Wolff, *Aëreometria Elementa*, 1709, in G.W., Abt II, Bd 37 (citato da P. Basso, op. cit., p. 51)

anche la filosofia aveva i suoi buoni esempi di ragionamento rigoroso, che avevano illuminato le menti in tempi in cui Euclide ancora non era nato, o comunque non teneva in mano il compasso³³, e che Aristotele aveva sistematizzato nel suo *Organon*.

Ecco quindi che la disputa non chiamava più in causa il carattere intrinseco o estrinseco del metodo, la sua funzione espositiva o argomentativa, ma la natura metodologica o contenutistica della certezza geometrica. Se infatti la riduzione del metodo a ordine permetteva ai sostenitori del fronte metodologico di rivendicarne l'uso fino a considerare un esproprio il fatto che quel metodo portasse il nome di geometrico, rimaneva l'evidenza che il principio di non contraddizione proprio della logica, improntato allo stesso nesso tra determinante e determinato che caratterizzava la procedura geometrica, non era stato in grado di far brillare della stessa certezza matematica le discipline cui era stato applicato. L'etica, la teologia, la metafisica erano saperi che da secoli facevano del principio logico, del *principium firmissimum*, il principale faro della propria speculazione, eppure dai tempi della loro fondazione continuavano a brancolare nell'incertezza, dando voce alle posizioni più diverse, senza che mai si potesse imporre una sola verità capace di godere dello stesso incontrastato ed eterno credito di cui godevano le verità euclidee; e il fatto che tutte rivendicassero per sé la corona della verità, per via dell'esser state raggiunte con quell'inalterabile principio, rendeva la faccenda ancora più ridicola. Come dirà Meijer nella sua prefazione ai *Principi della filosofia di Cartesio* redatti da Spinoza in forma sintetica, i testi tradizionali della filosofia sono “una grande farragine di grossi volumi nei quali non troverai nulla di stabile e certo; tutto, al contrario, è pieno di contesa e contrasto, e ciò che da uno viene in qualche modo confermato [...] subito viene confutato da un altro, distrutto e smembrato con le sue stesse armi”³⁴. Ecco il punto, “con le sue stesse armi”: non solo le

33 Per tutto il periodo medievale si era creduto che l'autore degli *Elementi* fosse Euclide di Megara, filosofo socratico vissuto a cavallo fra il V° e il IV° secolo prima di Cristo. Questo ne faceva, ovviamente, un precursore di Aristotele e poneva il pensiero logico di quest'ultimo in una posizione di debito rispetto a quello geometrico del primo. Sarà solo nel 1574 che il matematico Clavius attribuirà definitivamente la paternità degli *Elementi* ad Euclide di Alessandria, nato nel 323 a.C., un anno prima della morte dello Stagirita.

34 B. Spinoza, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I e II, More geometrico demonstratae par Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Eiusdem Cogitata Metaphysica*, In Spinoza, *Opera*, herausgegeben von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. I; tr. it. A cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 222 (d'ora in poi: PPC, p. 222). Lo stesso Cartesio, del resto, nel suo *Discorso sul metodo* aveva espresso la stessa opinione sulle sorti della filosofia, mostrando come queste non dipendessero dall'acutezza d'ingegno di quanti se ne occupavano, ma da qualcosa di peculiare nella disciplina stessa o nel modo della sua trattazione: “Non dirò nulla della filosofia, se non che, vedendo che essa è stata coltivata dai più eccellenti spiriti che abbiano vissuto da diversi secoli e che nonostante ciò non vi si trova alcuna cosa su cui non vi sia disputa, e quindi che non sia dubbia, non ho avuto abbastanza presunzione per sperare che a me andasse meglio che ad altri” (R. Descartes, A.T. VI, p. 8)

conoscenze filosofiche si disperdevano in una molteplicità di opinioni senza mai riuscire a mettere capo a una verità universalmente riconosciuta, ma lo strumento con cui pretendevano di essere riuscite nel proprio compito era lo stesso con cui, poco dopo, altri smantellavano l'intera costruzione. Il principio logico che doveva garantire la stabilità del sistema, la sua incontrovertibilità, la sua capacità di stare in piedi da sé, senza ricorrere all'autorità del costruttore o alla sua forza persuasiva, era lo stesso di cui si avvalevano quanti, altrettanto incontrovertibilmente, dimostravano, se non la contraddizione, almeno l'opinabilità di quello stesso sistema, demolendolo pezzo per pezzo con lo stesso vigore epistemico che ne aveva caratterizzato la costruzione.

La faccenda, si capisce, potrebbe essere ridotta ad un cattivo uso di quello strumento, per cui l'intervento demolitore potrebbe essere facilmente reintegrato come intervento riparatore, salvaguardando in questo modo l'affidabilità della strumentazione logica impiegata tanto nel primo quanto nel secondo processo dimostrativo. Ma questa soluzione non spiegava la presenza di una così “*grande farragine di grossi volumi*” filosofici se non presupponendo che la filosofia fosse l'ambito di elezione dei geometri incapaci, perché solo così si poteva render ragione del fatto che uno strumento tanto efficace e tanto univoco nelle discipline geometriche, potesse poi mettere capo a una così grande quantità di posizioni quando veniva impiegato dai filosofi. L'indiziato era quindi lo strumento stesso e non i suoi utilizzatori, e la corrente metodologica si trovava così nell'imbarazzante posizione di doverne, ad un tempo, rivendicare l'origine filosofica per poi giustificare il fatto che la filosofia stessa, culla di quel metodo, non fosse riuscita a farne buon uso.

Una posizione scomoda e soggetta a critiche fin troppo facili da parte di chi, invece, intravedeva nella particolare conformazione dell'oggetto di studio della geometria il principale motivo della sua incontrovertibilità. “Io non credo – dirà Holland in una lettera del 1763 indirizzata a Lambert – che la geometria sia la scienza più evidente e più certa perché viene trattata con metodo matematico, viceversa lo è perché può venire trattata con questo metodo”³⁵. Anche riconoscendo la bontà del metodo, quindi, il fatto che questo sapesse produrre i suoi frutti solo quando veniva applicato alla geometria faceva sorgere il sospetto che vi fosse qualcosa di peculiare in quella disciplina, e questa peculiarità non poteva che essere individuata nel suo oggetto di studio. Un oggetto che aveva caratteristiche piuttosto precise, che poco o per nulla si

³⁵ Holland a Lambert, 9 aprile 1765, Briefwechsel, Philosophischen Schriften IX, p. 13 (citato in P. Basso, op. cit., p. 58)

ritrovavano nell'oggetto filosofico e che, a ben vedere, rendevano facilmente ragione dell'esattezza con cui si poteva giungere a conoscerlo.

Per prima cosa, come si anticipava, l'oggetto studiato da matematici e geometri questi non se lo trovavano davanti come un che di estraneo e originariamente sconosciuto, ma era fin da subito il risultato di una loro *creazione*. La geometria infatti si avvaleva di “definizioni genetiche” e i suoi oggetti di studio erano quindi definiti sulla base del procedimento che determinava il loro ottenimento³⁶; non ci si trovava quindi ad avere a che fare con realtà da spiegare, comprendere o giustificare, ma piuttosto con procedure che pongono in essere alcuni oggetti che, proprio per questo, sono fin da subito posseduti nei loro tratti essenziali. In questo senso, il geometra è posto immediatamente nella condizione ideale per giungere a conoscere con certezza le proprietà delle figure, dal momento che esse sono il risultato di un processo di cui egli domina l'origine. Quindi, a prescindere dalla difficoltà dell'ottenimento di alcune figure, dalla quantità di elementi semplici e di operazioni necessarie per realizzarle, la geometria poteva sempre giungere ad avere scienza dei propri oggetti: si avvarrà di teoremi più o meno lunghi, di calcoli più o meno complicati, ma il risultato del processo conoscitivo sarà posseduto con la stessa certezza con cui sono tenute le definizioni genetiche degli elementi di cui ci si è avvalsi per condurlo. Dirà Cartesio.

Quelle lunghe catene di ragioni, tutte semplici e facili, di cui i geometri sogliono servirsi per arrivare alle loro più difficili dimostrazioni, m'avevano dato occasione d'immaginare che tutte le cose che possono cadere sotto la conoscenza degli uomini si susseguono allo stesso modo e che, solo che ci si astenga dal cogliere per vera nessuna che non lo sia, e che si conservi sempre l'ordine dovuto per dedurle le une dalle altre, non ce ne possono essere così lontane alle quali infine non si arrivi né di così nascoste che non si scoprano³⁷

³⁶ L'esempio più semplice è la definizione di cerchio come l'esito del movimento di un segmento fatto ruotare su di una sua estremità. Tuttavia occorre non fare confusione tra definizione genetica e costruzione empirica dell'oggetto geometrico: le definizioni geometriche possono essere dette genetiche non tanto perché spiegano come fare per disegnare una figura, ma perché costituiscono direttive per la determinazione del concetto rappresentato dall'oggetto geometrico. A questo proposito, per quanto nel riferimento al concetto di causa si intraveda già una differenza che verrà analizzata nelle pagine seguenti, genetica è anche la definizione che Spinoza dà della sfera quando afferma: “Ad esempio, per formare il concetto di sfera fingo a piacere una causa, ossia che un semicerchio ruoti intorno al centro e che dalla rotazione nasca, per così dire, la sfera. Certamente quest'idea è vera e, benché sappiamo che in natura nessuna sfera è mai nata così, questa è tuttavia una percezione vera e un modo facilissimo di formare il concetto di sfera” (B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, In Spinoza, *Opera*, herausgegeben von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. II, § 72); tr. it. A cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, (d'ora in poi: B. Spinoza, *TIE*, § 72).

³⁷ R. Descartes, A.T. VI, p. 19

Il sapere filosofico, invece, aveva nella realtà data, nell'evidenza sensibile, nei dati di fatto, un riferimento inaggirabile, che non permetteva al sapere, originariamente chiamato a renderne conto, di prescindere. Se la geometria poteva crearsi un mondo su misura, un oggetto di studio strutturato a partire dalla possibilità intrinseca di essere conosciuto con esattezza, alla filosofia toccava in sorte un mondo già fatto, già ordinato, o meglio: alla filosofia toccava il compito di scoprire l'ordinamento di quel mondo, le leggi che ne regolavano l'accadere, i principi a partire dai quali eventi apparentemente inesplicabili e casuali potevano mostrarsi nella loro razionalità e intelligibilità. Un compito ben più difficile, in cui la *complessità* del reale poco aveva da spartire con la *complicazione* del geometrico: intricati, straordinariamente composti, bisognosi di un'eccezionale numero di calcoli per essere conosciuti in tutte le loro sfaccettature, i problemi della matematica e le figure della geometria, in quanto enti di ragione, rimanevano fin dall'inizio nel porto sicuro della conoscibilità certa ed esatta, per via del fatto che la ragione chiamata a conoscerli era la stessa che li aveva posti in essere. L'oggetto di realtà, l'ente di natura, non poteva vantare un simile legame di parentela con l'intelletto chiamato a coglierne l'essenza, per questo anche l'ente più semplice, il più piccolo ed insignificante, possedeva una complessità incommensurabilmente superiore alla più difficile delle dimostrazioni geometriche.

Sempre ammesso che nella realtà fossero rintracciabili quei principi regolativi che potevano renderne perscrutabile la fenomenologia, essi risiedevano semmai nell'intelletto che l'aveva posta in essere, provvedendola di una struttura in cui solo esso poteva muoversi con la disinvoltura e la sicurezza con cui i geometri si muovevano tra le figure. “Verum ipsum factum”, il vero è lo stesso che il fatto, dirà Vico cogliendo quel rapporto di creazione tra conoscitore e oggetto di conoscenza che garantisce al sapere di possedersi con assoluta certezza e che verrà rispolverato dalla *Critica* kantiana solo due secoli più tardi. “Dio è il primo vero in quanto è il primo facitore e creatore”³⁸, all'uomo, egli stesso esito di quella creazione, non spetta che una conoscenza di seconda fila, un sapere che mai potrà giungere a possedere con esattezza l'essenza di una realtà in cui egli è totalmente immerso, per sua natura impossibilitato a identificarsi con quell'intelletto creatore i cui disegni sono destinati a rimanere eternamente imperscrutabili. Se quindi la geometria poteva muoversi senza riserve nel regno del semplicemente possibile, un regno la cui unica legislazione era garantita dal rispetto del principio di non

³⁸ Vico, G. B., *Principi di una scienza nuova*, Napoli 1744; a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, libro I, sez. 4, § 349.

contraddizione, alla filosofia era richiesto quel salto nel reale, nell'esistente, che chiedeva conto della ragione sufficiente delle cose, e non si accontentava della semplice non contraddittorietà dei concetti. La filosofia doveva render conto del mondo, di questo mondo, doveva quindi partire dalla sua presa d'atto per risalire alla sua ragione, a ciò che ne faceva un evento necessario e non in balia del caso: la filosofia doveva dire il perché dell'esistenza del mondo così e così strutturato. La geometria, invece, poteva tranquillamente fare a meno di questa giustificazione del reale: artefice del proprio mondo, il geometra poneva in essere le sue forme per il semplice fatto di averle concepite in modo chiaro e distinto, in mondo non contraddittorio; l'esistenza di questa forme era tutt'uno con la loro possibilità ad essere concepite lecitamente; la loro esistenza fuori dall'intelletto era una caratteristica di per sé non richiesta agli oggetti della geometria, ma solo a quelli della filosofia. Ad una figura della geometria piana non era richiesto di esistere realmente, di essere un'ente di realtà ospitabile in uno spazio tridimensionale: la sua semplice concepibilità ne faceva un ente di ragione, che aveva appunto nella ragione il proprio orizzonte ontologico. Ma a Dio si chiedeva di esistere davvero, di avere un'esistenza esterna al dominio della concepibilità, per porsi come ente in senso proprio.

Proprio per questo motivo, i sostenitori del carattere contenutistico della certezza geometrica, potevano rincarare la dose giungendo a sostenere che non fosse l'esattezza la causa dell'assenza di dispute in geometria, ma che fosse piuttosto la scarsa importanza, l'inessenzialità, delle conoscenze geometriche a permettere a quella disciplina di mantenersi al riparo dalle discussioni. Questo, non perché argomenti più interessanti per le sorti dell'uomo avrebbero attirato nella discussione spiriti più acuti, capaci di individuare tarli e smagliature all'interno di conoscenze che si presumono esatte, ma piuttosto perché l'esattezza e la precisione proprie della geometria erano fin da subito riconducibili al carattere *ludico* di quel sapere, dove il gioco consisteva appunto nel "creare" un mondo fittizio in cui l'uomo potesse assumere tratti demiurgici. In geometria non c'è disputa perché le conoscenze sono tenute con necessità, ma questa necessità è tale proprio perché ha la propria condizione di possibilità nell'istituzione di un mondo fittizio, in cui l'uomo non vive e la cui conoscenza gli è del tutto indifferente: proprio perché è rinchiusa nel recinto sicuro di un parco giochi, immagine rassicurante del mondo in cui tutto è riprodotto "a misura d'uomo", ad immagine del suo intelletto, la geometria può godere di quella conoscenza che fuori da quel recinto, nel mondo in

cui l'uomo di fatto vive, è costitutivamente impossibile.

Ecco che quindi, il compito della filosofia si scopre come originariamente privato della possibilità di essere svolto con gli strumenti geometrici, e la filosofia stessa come irrimediabilmente esclusa dal novero delle scienze esatte. Pena il proprio snaturamento, la perdita di eminenza del proprio oggetto specifico, l'irrilevanza delle proprie congetture per il destino dell'uomo, la filosofia deve rinunciare originariamente a conoscere con esattezza, a possedere le proprie conoscenze una volta per tutte e rimanere per sempre al riparo dall'errore. Di fatto, fu proprio il raggiungimento di questa consapevolezza a sancire la fine del tormentato connubio fra geometria e filosofia, il concludersi di un'esperienza durata più di un secolo nel corso del quale il pensiero metafisico europeo, prima francese e poi tedesco, era rimasto abbagliato dalla consistenza diamantifera delle dimostrazioni geometriche, individuandovi il modello per eccellenza cui doveva ispirarsi quel discorso sull'essere in quanto essere che da secoli aveva perso consistenza epistemica e che, con il nascere delle scienze galileiane, rischiava di venire sepolto da un sapere molto meno pretenzioso ma infinitamente più efficace. La filosofia, se proprio ci teneva, poteva ricorrere al metodo geometrico come si ricorre ad un espediente letterario, ad un belletto che godeva di particolare successo per via del fatto che coloro che lo utilizzavano realmente, intrinsecamente, non ne facevano un semplice surplus estetico, ma un reale strumento d'indagine della propria realtà di riferimento: quella geometrica. In filosofia, quel metodo, si scontrava con problemi insolubili circa il valore di realtà connesso ai risultati delle dimostrazioni, trasformando ogni discorso filosofico dimostrato geometricamente in un discorso puramente possibile: non perché privo di *necessità*, ché anzi questo era il solo guadagno che quell'argomentare portava in dono alla filosofia, ma perché privo di *realtà*, di consistenza oggettiva, incapace di fare di questo mondo l'orizzonte di riferimento del sapere filosofico così strutturato.

Se il concetto cartesiano di metodo geometrico aveva avuto tanta importanza nella posizione del problema circa la trattabilità geometrica della filosofia in tutto il secolo successivo, un punto nodale – ma saremmo tentati di dire “il punto” – per intendere in tutto il suo valore la differenza fra l'uso cartesiano di quel metodo e l'uso che ne viene fatto da Spinoza – e quindi per valutare l'effettiva riconducibilità di Spinoza entro i limiti imposti da quella problematica – è quello relativo alla natura analitica o sintetica dell'ordine dimostrativo. La questione, come si può immaginare, è molto dibattuta e l'equivocità delle parole cartesiane in proposito rende la faccenda particolarmente problematica, svincolando quindi quanto segue da ogni pretesa di esaustività³⁹.

Tuttavia, prescindere da un tentativo interpretativo dei testi di Cartesio è pressoché impossibile. Come si è già detto, infatti, le considerazioni spinoziane in proposito sono pochissime e di scarsa utilità, dal momento che raramente giungono a mettere a tema la questione in quel modo chiaro ed esplicito che, forse, ci permetterebbe di intendere una volta per tutte il suo pensiero circa la preminenza di una maniera dimostrativa piuttosto che di un'altra. Fatta eccezione di Meijer – della cui affidabilità si è già detto – non v'è un solo scritto spinoziano che faccia esplicitamente riferimento ai termini di analisi e di sintesi, spiegando il senso che egli attribuisce a

39 Per un quadro abbastanza esaustivo della problematicità della questione, ci limitiamo a segnalare l'intervento di M. Bejssade, *L'ordre dans les "Principia"*, in “Les études philosophiques”, IV (1976), pp. 387-403. Il testo, pur non giungendo all'identificazione di un'interpretazione univoca e certa della concezione cartesiana di analisi e sintesi, mostra chiaramente quanto un'eccessiva fretta classificatoria delle parole di Cartesio porti a una sovrapposizione spesso illecita di questa coppia di termini con quella di ordine scompositivo e compositivo, se non addirittura con quella di deduzione e induzione.

queste parole e, con esso, il valore da assegnare alle rispettive vie dimostrative. Inoltre, non si può non prendere atto del fatto che, almeno ad un livello superficiale, meramente *esteriore*, è esattamente sul piano della maniera di dimostrare, quella che abbiamo definito con Cartesio la *rationem demonstrandi*, che l'argomentazione spinoziana si differenzia immediatamente rispetto a quella cartesiana. Pur senza presupporre che questa differenza sia da indagare come la radice delle differenze più prettamente ontologiche fra le prospettive metafisiche dei due autori, è comunque inevitabile fare riferimento ad essa se si vuole provare ad individuare nel metodo un motivo di discontinuità tra di essi, dal momento che solo per quel che riguarda l'adozione della via analitica piuttosto che di quella sintetica i due pensatori appaiono come immediatamente distinguibili sul fronte metodologico.

Non dubitiamo, infatti, che lo stesso Spinoza si muova all'interno di una prospettiva epistemologica che potremmo definire *rigorista*, del tutto paragonabile a quella cartesiana, e le considerazioni precedenti hanno già provveduto a mostrare quanto l'*ordinem scilicet* costituisse una preconditione irrinunciabile per chiunque avanzasse in questioni metafisiche menando gli arnesi della matematica o, comunque, pretendendo per le proprie considerazioni filosofiche la stessa necessità ed evidenza che quelle matematiche rivendicavano per sé.

Sulla base di quanto si è detto, l'atteggiamento del diciassettesimo secolo nei confronti del metodo, in estrema sintesi, può infatti considerarsi tripartito. Vi sono coloro che, fedeli alla più rigorosa tradizione scolastica, rifiutano aristotelicamente la possibilità che filosofia e teologia possano essere trattate geometricamente, in linea con le parole del maestro circa l'esattezza da pretendersi in ogni disciplina a partire dalla natura del suo oggetto specifico; costoro rimangono fedeli alla "logica scolastica" e all'uso della dialettica classica quale strumento insostituibile per la filosofia. Vi sono poi quanti, pur continuando a dimorare nel ventre della scolastica e delle sue verità, sono disposti a concedere alla modernità quel *rinnovamento strumentale* che ritengono essere indispensabile perché la filosofia non diventi la prima vittima del progresso scientifico, che di quegli strumenti fa abbondante uso; anche costoro, tuttavia, si richiamano ad Aristotele, facendone però un *proto-geometra*, colui che per primo, tracciando la strada del ragionare rigoroso, ha posto le basi per quella conoscenza epistemica che le scienze geometriche rivendicano come propria. Tuttavia, per quanto grazie a questa corrente i libri dimostrati con metodo geometrico fioriranno con un certo rigoglio durante tutto il

diciassettesimo secolo, leggendone alcuni si ha l'impressione che il loro metodo di stesura differisca solo di pochissimo da quello scolastico della *disputatio*⁴⁰. È quindi solo una terza corrente – cui può essere ricondotto lo *spirito* tanto di Cartesio che di Spinoza – quella che accetta in toto le ripercussioni legate ad una piena adozione del metodo geometrico nella trattazione delle questioni filosofiche. Se infatti il matematicismo di un Honoré Fabbri, di un Erhard Weigel o di un Thoms White può essere comunque ricondotto ad un uso strumentale della matematica, che ne rifiuta ad esempio le derive meccaniciste, è solo l'atteggiamento *galileiano* a dimostrarsi sinceramente disposto ad incorporare le conseguenze teoriche insite nell'adozione del metodo geometrico in filosofia⁴¹. Per quanto i primi riconoscessero alla matematica le carte in regola per indagare quelle parti della natura che per loro conformazione permettevano un approccio rigoroso ed esatto – la dove la conformazione era appunto la struttura meccanica che l'approccio geometrico imponeva al proprio oggetto – per costoro solo ingenuamente si poteva confondere l'esattezza con l'esautività, e avrebbero quindi senz'altro rifiutato la fiducia che Cartesio concede all'aritmetica nel suo *Discorso*, quando afferma che

“Ogni questione ammettendo una sola verità, chiunque la trovi sa tutto quello che se ne può sapere: per cui, ad esempio, se un ragazzo che abbia appreso l'aritmetica compie un'addizione secondo le regole di questa scienza, può essere certo di sapere a proposito della somma esaminata tutto quello che l'ingegno umano può scoprire”⁴²

40 Aggiunge E. De Angelis: “da qui un curioso contrasto fra gli intenti dei meccanicisti, che del metodo geometrico intendevano fare uno strumento di battaglia contro la scolastica, e l'uso che invece ne fece un Fabbri o ne teorizzò un Weigel, nell'intento di giovare all'aristotelismo” (*Il metodo geometrico nella filosofia del '600*, p.31). A testimonianza del carattere parziale di questo ricorso alla geometria da parte della scolastica secentesca, troviamo anche le parole di Johann Nicolas Frobesius, seguace di Wolff, che nel 1726 scriverà nel suo *De praestantia Matheseos in Philosophia naturali*: “Spesso quando si guardano da vicino – questi libri che pretendono di essere trattati col metodo dei geometri – non si trova questa somiglianza se non nella veste e si è ben lontani dalla certezza che si richiede, sia a causa degli equivoci, o a causa delle cattive conseguenze contrarie alla logica, o infine a causa di quelle cattive ipotesi, espresse o tacite, che ci si concede senza farne dei postulati normali”.

41 “La differenza tra il metodo dimostrativo di un Cartesio o di uno Spinoza, da una parte, e quello di un Fabbri o di un Thomas White dall'altra, va ricercato piuttosto nel diverso atteggiamento di fronte al metodo, nella diversa fiducia in esso riposta, nei presupposti su cui viene fondato, che non nell'aspetto tecnico dell'esposizione geometrica” (E. De Angelis, op. cit. p.18). Se è vero che Fabbri ha scritto più pagine esposte geometricamente di Leibniz e Spinoza messi insieme: “la voluminosa *Fisica* di Fabbri, nonostante il suo apparato geometrico, è una macchinosa serie di sillogismi nei quali si cerca di assorbire e addomesticare le nuove scoperte. [...] Ben altro suono hanno le celeberrime parole di Galileo” (*ibid.*), quando affermerà che il gran libro della natura è scritto in caratteri matematici.

42 R. Descartes, A.T. VI, p. 21. Poche pagine prima, altre celeberrime parole di Cartesio lasciano trasparire la stessa fiducia nella matematica: “Quelle lunghe catene di ragioni, tutte semplici e facili, di cui i geometri sogliono servirsi per arrivare alle loro più difficili dimostrazioni, m'avevano dato occasione

Rispetto all'appartenenza di Spinoza alla corrente filosofica più impegnata nella rivendicazione di un connubio, non solo pienamente possibile, ma addirittura augurabile fra discipline filosofiche e metodo matematico non ci sono grossi dubbi⁴³. La *serietà* con cui il metodo geometrico è applicato nell'*Etica* e il triste destino cui andrà incontro l'intera sua opera, vittima di un boicottaggio sistematico – anche se solo parzialmente giustificato – per più di un secolo⁴⁴, ci esulano dal fare della radicalità del suo ricorso alla geometria un oggetto di dimostrazione. Quello che ci interessa, semmai, e che costituisce a nostro avviso una domanda ben più radicale, è capire come sul piano pratico la sua fiducia geometrica giunga a realizzarsi, per comprendere se alle spalle del suo ricorso alla via sintetica di dimostrazione vi sia la semplice assunzione di una procedura dall'aspetto più rigoroso ma sostanzialmente riconducibile all'analisi cartesiana, o non si celi piuttosto una qualche convinzione circa l'imprescindibilità del ricorso a definizioni e assiomi, e in generale all'argomentazione euclidea, per qualunque indagine filosofica che voglia definirsi pienamente geometrica. Il sospetto, in altri termini, è che dietro la scelta spinoziana di redarre la sua *Etica* secondo l'impianto formale degli *Elementi* di Euclide, non vi sia una semplice predilezione per la via sintetica, come saremmo tentati di pensare se ci limitassimo alle considerazioni di Meijer, né una predisposizione personale al suo uso, ma piuttosto la fede che solo quest'ultima possa condurre a una determinazione del contenuto veritativo della filosofia che non snaturi il *sensu della verità* proprio di questa disciplina. Una scelta, quindi, dalle ripercussioni immediatamente metafisiche, e che per questo non si lascia analizzare

d'immaginare che *tutte le cose* che possono cadere sotto la conoscenza degli uomini si susseguono allo stesso modo e che, solo che ci si astenga dal cogliere per vera nessuna che non lo sia, e che si conservi sempre l'ordine dovuto per dedurle le une dalle altre, non ce ne possono essere così lontane alle quali infine non si arrivi né di così nascoste che non si scoprano” (A.T. VI, 19. Corsivo nostro). Salta subito all'occhio l'enorme distanza rispetto alla prospettiva aristotelica per cui, dai propri discorsi, occorre pretendere tanta esattezza quanta ne consente la natura della cosa trattata.

43 “Quanto a Spinoza ci sembra piuttosto evidente che il suo metodo geometrico si differenzi, rispetto alle applicazioni fattene dagli aristotelici, non tanto sotto l'aspetto formale quanto per le diverse giustificazioni che di quel metodo si davano da una parte o dall'altra” (E. De Angelis, op. cit., p.31),

44 A questo proposito sono emblematiche le parole che L. Althusser dedicherà al destino del pensiero di Spinoza: “della filosofia spinoziana ne è stato pressapoco ciò che ne è stato e ne è ancora, in certi paesi, della filosofia marxista e sta succedendo, alla filosofia marxista in certi paesi: essa è servita da ingiuria infame per l'accusa di “ateismo”. L'insistenza con la quale il XVII e il XVIII secolo ufficiali si sono accaniti sulla memoria di Spinoza, la distanza che ogni autore doveva ineluttabilmente prendere nei suoi riguardi per avere il diritto di scrivere (cfr. Montesquieu), testimoniano non solo della repulsione, ma anche della straordinaria attrazione del suo pensiero” (*Lire le Capital*, Maspero, Paris 1965; tr. it. a cura di D. Contadini, C. Lo Iacono, V. Morfino, A. Pardi, F. Raimondi, M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 189)

come un semplice aspetto del suo pensiero, ma cui va dedicata l'attenzione che si riserva alle componenti più prettamente ontologiche del discorso spinoziano.

È chiaro a tutti, infatti, che se all'interno di un procedimento dimostrativo sono rintracciabili elementi di novità che portano un pensiero a ritenersi appagato di fronte a risultati che l'adozione di un altro procedimento avrebbe portato a ritenere inaccettabili o poco significativi, i casi possono essere soltanto due: o siamo alla presenza di un cattivo filosofo o di una nuova filosofia. Scartata la prima ipotesi, occorre prendere piena consapevolezza di questa novità cercando di comprenderne la natura, perché solo a partire da una piena consapevolezza in proposito sarà possibile giungere a valutarla, individuandone eventualmente le fragilità. Questo, non tanto perché un pensiero filosofico si lasci giudicare solo a partire dai propri presupposti, rifiutando ideologicamente ogni critica che non riconosca le sue condizioni di partenza, ma perché il modificarsi del senso della verità che, a nostro avviso, caratterizza lo spinozismo costringe a rinunciare tanto al paradigma scolastico quanto a quello cartesiano quali giudici del buon esito del suo discorso, perché entrambi riconducibili a quella concezione *adeguativa* della verità che l'adozione spinoziana del metodo geometrico di stampo sintetico rifiuta necessariamente.

2.1 DA CARTESIO A MEIJER: L'ANALISI CONOSCE, LA SINTESI DIMOSTRA

Un'analisi circa il valore da attribuire al procedimento sintetico adottato da Spinoza nella sua redazione dell'*Etica* non può che cominciare da una lettura del solo testo in cui siano rintracciabili esplicite considerazioni in proposito. Come sappiamo la prefazione ai *Principi della filosofia di Cartesio* fu scritta da Lodewijk Meijer, certamente uno dei più colti tra i membri del circolo spinoziano, nonché curatore dell'edizione latina dell'*Opera Postuma* del 1677. Il testo introduttivo di Meijer, che fu riveduto e approvato da Spinoza stesso⁴⁵, è un breve resoconto delle ragioni che hanno spinto il filosofo

45 Cfr. *Ep. 15* a Meijer dell'agosto 1663. Meijer, oltre a scrivere la prefazione, si occuperà della revisione del testo latino e della scrittura delle note. L'opera, che costituisce di fatto il solo lavoro autografo pubblicato da Spinoza, venne stampato nel 1663 e, a sottolineare la distanza dal suo autore dalle posizioni filosofiche cartesiane che vi venivano esposte, era seguito da un'appendice che ospitava i *Cogitata Metafisica*, nei quali Spinoza esprimeva invece il proprio pensiero.

olandese a riformulare il noto lavoro cartesiano ricorrendo alla struttura argomentativa propria dei lavori geometrici di Euclide e offre anche alcune considerazioni circa la necessità per la filosofia di ricorrere all'impianto metodologico delle discipline matematiche. La prefazione comincia quindi con l'affermare la necessità che anche nelle discipline filosofiche, versanti in uno “stato miserrimo”, si faccia finalmente largo quel “metodo dei matematici nell'indagare e nel trasmettere le scienze (con il quale le conclusioni sono dimostrate a partire da definizioni, postulati e assiomi)” che “tutti coloro che vogliono coltivare un sapere superiore a quello del volgo, sanno essere la via migliore e più sicura per cercare ed insegnare la verità”⁴⁶. Infatti, fin quando nelle sue dimostrazioni la metafisica si ostinerà a non procedere con “ragioni apodittiche” sostituendo con esse le “verosimiglianze” e i suoi “leggeri argumentucci”, essa continuerà a “fluttuare nel mare impetuoso delle opinioni” senza alcuna speranza di “poter giungere infine al desiderato porto della conoscenza”⁴⁷.

Già da questa considerazione preliminare si può intendere come Meijer, pur riferendosi alla sola via sintetica, abbia – con Cartesio – un concetto abbastanza ampio del metodo geometrico: se ogni argomentazione che non vi fa ricorso è ridotta ad “argumentuccio”, si può ben intendere quanto poco di argomentativo egli vi ravvisi. L'argomentazione filosoficamente intesa, del resto, non accetta mezze misure: o è ben condotta, e allora le conclusioni sono ricavate con valore di necessità a partire dalle premesse; o non lo è, e in quest'ultimo caso il discorso che la esprime è un discorso argomentativamente non rigoroso, quindi non è affatto un argomentazione. Di quest'ultimo tipo sono quindi, per Meijer, i testi tradizionali della filosofia, quella “grande farragine di grossi volumi, nei quali non troverai nulla di stabile e certo; tutto, al contrario è pieno di contesa e contrasto”⁴⁸ e in cui è impossibile giungere a possedere qualsivoglia verità con la fermezza e l'indubitabilità che caratterizza quelle matematiche. Se quindi il non procedere al modo dei geometri significa produrre falsi argomenti o non produrli affatto, si capisce come per l'autore della prefazione ai *Principi* il procedere

46 B. Spinoza, *PPC*, p. 221 (prefazione di L. Meijer). Occorre tener presente che il doppio riferimento, alla ricerca e all'insegnamento, costituisce già una parziale novità rispetto alla concezione cartesiana del metodo sintetico, buono per la seconda pratica – e solamente in certe discipline – ma da scartare per la prima (cfr. A.T. VII, 121-122)

47 *Ivi*, p. 222. Circa l'impiego del metodo matematico nella costruzione della filosofia, sottolinea Mignini nell'introduzione al testo: “Meijer è chiaro al riguardo: la matematica, anzi il metodo deduttivo impiegato in geometria, costituisce non soltanto un modello supremo di rigore scientifico, ma anche il metodo ideale per la costruzione di tutte le scienze, naturali e umane” (Introduzione a *PPC*, p. 212)

48 *PPC*, p. 221

con metodo geometrico sia in tutto e per tutto riducibile all'argomentare rigoroso; il produrre argomenti capaci di mostrare, non la probabilità delle proprie tesi, ma la loro necessità, la loro incontrovertibilità.

Questa concezione *ampia* del metodo geometrico, come si è anticipato, è propria dello stesso Cartesio, di cui l'opera in questione si appresta a riesporre il pensiero. Tuttavia, il riferimento di Meijer alla sola procedura sintetica pone un primo problema esegetico che, di fatto, costituisce il problema principe di quella prefazione: come assimila l'autore il noto passaggio cartesiano delle *Risposte alle seconde obiezioni* alle *Meditazioni Metafisiche* che rifiuta ogni argomentazione sintetica in filosofia e la riduce a mera procedura espositiva nelle altre discipline? Per quale motivo riesporre sinteticamente un testo che, per detta stessa del suo autore, non può che rifiutare questo approccio? Meijer, del resto, ha ben presente il testo delle *Risposte* e nella sua prefazione questo lavoro viene citato esplicitamente. Tuttavia il riferimento di Meijer non riguarda tanto i passi in cui Cartesio espone la propria opinione sull'uso delle procedure analitiche e sintetiche nella ricerca filosofica, ma piuttosto l'appendice in cui il filosofo francese, assecondando la richiesta di alcuni lettori, risponde sinteticamente l'assunto delle sue *Meditazioni*⁴⁹. Una circostanza, quella della riarticolazione sintetica del suo pensiero metafisico nell'appendice alle *Risposte*, che risulta a sua volta problematica, dal momento che la parte precedente del testo cartesiano offre più di una ragione a sostegno dell'inopportunità di ricorrervi.

Nelle sue *Risposte* infatti, di fronte alla richiesta di Marsenne⁵⁰ di articolare le sue *Meditazioni* secondo il modello euclideo, Cartesio afferma di usare già quel metodo dei matematici, almeno “fin dove stimi debba seguirsi”⁵¹, e mostra come una simile richiesta possa nascere solamente dalla confusione che i suoi obiettori fanno a proposito di

49 La *Seconda obiezione*, risalente al 1641, è quella mossa dal teologo gesuita Marin Marsenne, che nel corso di quell'anno avrà un ricco scambio epistolare con lo stesso Cartesio, che permetterà a diversi studiosi, amici del gesuita, di interloquire col filosofo francese. Tuttavia va sottolineato che se la volontà di Meijer di riesporre i *Principi* cartesiani sinteticamente cozza con le esplicite indicazioni del filosofo francese, non meno enigmatica è la decisione di Cartesio di accontentare Marsenne esponendo alla fine delle sue *Risposte* le *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo, ordinate secondo il metodo geometrico*, sconsigliando poche righe prima di ricorrere a quel modo nell'esposizione filosofica.

50 “Sarebbe stato utile che alla fine delle vostre conclusioni, dopo aver premesso definizioni, postulati e assiomi, voi concludeste tutta la questione secondo il metodo geometrico in cui siete così ben versato, affinché, come con una sola intuizione, possiate riempire l'anima del lettore e inondarla della stessa potenza divina” (*Seconde Obiezioni*, R. Descartes, A.T. VII, p. 165)

51 R. Descartes, A.T. VII, p. 155. Per le citazioni dalle *Meditazioni metafisiche*, da qui in poi, ci si avvarrà, segnalandolo in nota, sia dell'edizione francese (A.T. IX-1), sia di quella latina (A.T. VII). Alcune importanti differenze, soprattutto per quel che riguarda il testo delle *Seconde Risposte*, rendono infatti necessario distinguere le due versioni, fino ad un vero e proprio confronto, per il quale cfr. pp. 76-77

questo tema. Si tratta della stessa distinzione che si segnalava nel capitolo precedente a proposito della differenza fra *ordine* e *more* dimostrativi. Infatti “nel modo di scrivere dei geometri – afferma Cartesio – io distinguo due cose, e cioè l’ordine e la maniera di dimostrare.”⁵² Circa l’ordine, si è già detto nel capitolo precedente: “le cose che sono proposte per prime, debbono essere conosciute senza l’aiuto delle seguenti, e le seguenti debbono essere disposte in modo tale, che siano dimostrate dalle sole cose che le precedono”⁵³; nessuna dimostrazione può avvalersi di conoscenze che non è ancora giunta a possedere, e per possederle non è possibile – ovviamente – avvalersi delle conoscenze che presuppongono il possedimento delle prime per essere a loro volta possedute: per affermare la verità delle premesse, non è lecito fare riferimento a conclusioni che hanno nella verità delle premesse la condizione per la propria, dal momento che la verità delle premesse di una dimostrazione non può avere nella dimostrazione cui mette capo il luogo della propria verifica. La dimostrazione rigorosa, quindi, non può mai essere dimostrazione *delle* premesse, ma sempre e solo dimostrazione *dalle* premesse: le premesse della dimostrazione non possono essere oggetto della dimostrazione stessa. Infatti una dimostrazione che tratta le conclusioni cui giunge quale luogo della verifica delle premesse da cui sono tratte, può essere intesa come una pratica giustificatoria, ma certamente non conoscitiva: le conclusioni della dimostrazione verificheranno sempre le loro premesse, appunto perché le presuppongono, costituendosi come le conclusioni di *quelle* premesse; la loro verità poggia su quella delle prime, è ottenuta a partire dalla verità delle prime, sicché verificare le prime sulla base della verità delle seconde, da esse ottenute, equivale ad un goffo tentativo di giustificarle, più che di dimostrarle. Un tentativo in cui chi dimostra gioca con la propria memoria, auto-occultandosi la prima fase del processo dimostrativo in cui, quanto poi verificato dalle conclusioni, era stato appunto premesso per determinare quelle stesse conclusioni cui si attribuisce in seguito l’onere della verifica.

Ma assodata la necessità di rispettare l’ordine argomentativo, rispondendo a Marsenne, Cartesio continua con la spiegazione del secondo aspetto che caratterizza il modo di procedere dei geometri, e sul quale si gioca la geometricità – non riconosciuta dai suoi critici – dell’argomentazione delle sue *Meditazioni*. Infatti in geometria, fatto salvo l’ordine, “la maniera di dimostrare è doppia: l’una si fa per mezzo dell’analisi o

52 R. Descartes, A.T. IX-1, p. 121

53 *Ibid.*

risoluzione, e l'altra per mezzo della sintesi o composizione.”⁵⁴ Questa distinzione delle maniere di argomentare interna al metodo geometrico costituisce, come si diceva, il punto cruciale per intendere in tutte le sue conseguenze la differenza fra l'approccio cartesiano al metodo e quello spinoziano ed è quindi quella cui ci dedicheremo con maggior cura⁵⁵.

Tanto per cominciare si tratta di una distinzione riconosciuta e accettata dallo stesso Meijer, nonostante le sue considerazioni sembrino non dar conto della riluttanza cartesiana nei confronti della sintesi: Gli scritti di

“quell'astro fulgidissimo del nostro secolo, René Descartes, il quale [...] gettò fondamenta immutabili alla filosofia, sulle quali poter costruire molte verità con ordine e certezza matematica, [...] contengono sì metodo e ordine matematico di dimostrazione, tuttavia non sono state composte con l'ordine comune usato negli *Elementi* di Euclide e dagli altri cultori della geometria – per mezzo del quale le proposizioni e le loro dimostrazioni vengono congiunte sotto definizioni, postulati e assiomi – ma con un altro metodo molto diverso da questo che egli stesso chiama sia vera e ottima via per insegnare, sia via Analitica.”⁵⁶

Infatti, il testo cartesiano afferma che, nonostante i geometri procedessero sinteticamente, ossia “inferendo le conclusioni a partire da definizioni, postulati e assiomi”⁵⁷, occorre – fermo restando l'ordine di cui si è detto – che in metafisica si adotti un'altra via, quella analitica. “L'analisi – infatti – mostra la vera via attraverso la quale una cosa è stata metodicamente scoperta e fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause”⁵⁸. La via sintetica, invece, oltre ad essere completamente incapace di condurre la conoscenza al proprio ampliamento, tanto che – secondo Cartesio – i geometri dell'antichità vi ricorrevano solo a conoscenze raggiunte⁵⁹, in filosofia è da

54 *Ibid.*

55 Sulla specificità della concezione cartesiana del metodo matematico, si veda R.Lefevre, *Méthode cartésienne et modèle mathématique*, «Modèles et interpretation», Presses de l'Université de Lille, Lille 1979, pp. 89-116

56 B. Spinoza, *PPC*, p. 223 (prefazione di L. Meijer)

57 *Ivi*, p. 221.

58 R. Descartes, *Ibid.*

59 Su questo punto, oltre al testo delle *Risposte*, ampio spazio è dedicato nelle *Regule ad directionem ingenii*, precisamente nella trattazione della quarta regola. Qui Cartesio afferma senza mezzi termini che i Geometri dell'antichità ricorrevano alla struttura formale della sintesi fatta di definizioni e assiomi nella sola fase espositiva del loro pensiero, ma utilizzavano però “una specie di analisi” nella loro opera di ricerca e produzione di nuova conoscenza, “sebbene gelosi non l'abbiano fatta conoscere ai posteri”. Infatti, aggiunge Cartesio, “quando poi ho riflettuto da cosa provenisse che una volta i primi che

abbandonare anche per quel che concerne la mera esposizione di quanto analiticamente è stato scoperto. Infatti, c'è una fondamentale differenza fra le questioni geometriche e quelle filosofiche:

“le prime nozioni, che sono presupposte per dimostrare le questioni Geometriche, accordandosi coll'uso dei sensi, sono facilmente ammesse da chiunque [...] Al contrario nelle questioni Metafisiche nulla è più arduo che il percepire chiaramente e distintamente le prime nozioni. Infatti, sebbene queste, per loro natura, siano non meno note, anzi spesso più note, di quelle considerate dai Geometri, poiché tuttavia contrastano con esse molti pregiudizi dei sensi ai quali ci siamo abituati dall'infanzia, sono conosciute in modo esatto soltanto da coloro che sono molto attenti, portati alla meditazione e in grado di staccare la mente dalle cose corporee”⁶⁰

Quelle che Cartesio chiama “le prime nozioni” sono di fatto l'oggetto delle definizioni geometriche, quell'apparato di conoscenze elementari, certissime ed evidenti a tutti, che costituisce la base dell'argomentazione dei geometri, il ricettacolo degli elementi e delle materie prime delle loro dimostrazioni, il contenuto di quegli assiomi che chiunque si avvicini alle discipline geometriche e matematiche accetta a prima vista, senza possibilità di trovare in nessuno di essi alcun motivo di dubbio. Circostanza che non si verifica affatto in metafisica, in cui le nozioni prime sono le più difficili da accettare oltre che da trovare⁶¹, perché nettamente in contrasto coi pregiudizi di origine sensibile di cui la maggioranza degli uomini è vittima. Tuttavia, non si deve confondere l'inutilità della sintesi nella fase inventiva della conoscenza con la sua inefficacia nella fase espositiva delle opere di metafisica. Il pensiero di Cartesio in proposito, infatti, è che solo l'analisi abbia le carte in regola per costituirsi come strumento di ricerca vero e

inventarono la filosofia non volessero ammettere allo studio della sapienza chi ignorasse la *Mathesis* [...] sono stato persuaso che essi conoscessero una certa *Mathesis*, molto diversa da quella comune del nostro tempo. [...] Mi sembra che alcune tracce di quella *Mathesis* compaiano ancora in Pappo. Propendo poi a credere che per una perniciosa scaltrezza, questi stessi autori l'abbiano nascosta; infatti, come si sa che molti artefici hanno fatto per le loro invenzioni, hanno forse avuto timore che tale *Mathesis*, essendo semplice e facilissima, una volta divulgata rimanesse svilita; in suo luogo, affinché li ammirassimo, preferirono esporci certe verità sterili, dimostrate grazie a conseguenze tratte con acutezza, come risultato della loro scienza, piuttosto che insegnarci la stessa arte, il che avrebbe certamente annullato l'ammirazione” (A.T. X, p. 376-377) Sulla questione della *Mathesis Universalis*, l'origine del termine e il significato assunto nel corso del XVI sec., cfr. G. Crapulli, *Mathesis Universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Roma, 1969.

60 R. Descartes, A.T. IX-1, p. 122

61 Il “ritrovamento” di queste nozioni elementari, tuttavia, è per Cartesio qualcosa di estremamente complesso anche in geometria e, proprio per questo motivo, egli ritiene che il metodo sintetico proprio dei geometri, che le pone all'inizio dell'argomentazione, non sia affatto il metodo effettivo del loro ritrovamento e, quindi, non rispecchi il modo con cui i geometri procedono “realmente” nella loro pratica conoscitiva.

proprio, capace di condurre chi vi si affida da una condizione di ignoranza iniziale alla conoscenza. L'analisi è, di fatto, il solo vero metodo della conoscenza e dell'insegnamento, perché oltre a far conoscere, fa conoscere come si è conosciuto. Ma per lo stesso motivo essa risulta poco utile nelle dispute, in cui l'avversario non si lascia istruire e guidare nell'argomentazione come un discepolo, paziente nei confronti dei nessi argomentativi che non appaiono immediatamente e indulgente verso quelli che a prima vista sembrano poco chiari; l'avversario vorrà che tutto si mostri subito “secondo necessità” e, a questo scopo, occorrerà predisporre un'argomentazione che

“dimostri invero chiaramente ciò che è stato concluso e si serva di una lunga serie di definizioni, di postulati, di assiomi, di teoremi e di problemi così che, se le si nega qualcosa, ricavato dalle conseguenze, mostra subito come questo qualcosa sia contenuto negli antecedenti e strappa l'assenso del lettore, per quanto ostinato e testardo questi possa essere.”⁶²

Anche in geometria, quindi, è solo a questo livello che la sintesi può “porsi in modo utilissimo dopo l'Analisi”⁶³, dove l'avverbio indica una posteriorità che è da intendersi cronologicamente prima ancora che logicamente: si può argomentare sinteticamente, infatti, solamente là dove l'analisi ha già provveduto a produrre quelle conoscenze che la sintesi è chiamata a riesporre con ordine diverso e avvalendosi del suo apparato dimostrativo fatto di definizioni e assiomi.

Tuttavia, la sintesi nulla può in assenza di qualcosa che, appunto, “è stato concluso” per altra via, limitandosi ad offrire un sofisticato strumento retorico⁶⁴ a quanti sono chiamati a difendere una conoscenza altrimenti acquisita; strumento retorico che, però, può ritenersi utile solamente in presenza di spiriti già “portati alla meditazione”, e in questioni in cui l'assunzione di “nozioni prime” possa avvalersi di quell'evidenza esperienziale che mette originariamente d'accordo tutti gli interlocutori. È proprio sulla base di questa “posteriorità” cronologica, del resto, che molti interpreti hanno voluto identificare il rapporto tra analisi e sintesi con quello, esposto nelle *Regule ad directionem ingenii*, tra fase regressivo-risolutiva e fase progressivo-compositiva del metodo, senza però riuscire a giustificare il fatto che, nel testo cartesiano, le due vie sono proposte

62 R. Descartes, A.T. IX-1, p. 122

63 *Ibid.*

64 A questo proposito, crf Beissade: “Bon gré mal gré, que le chemin suivi reprenne en sens inverse le chemin de l'invention ou soit tout autre et permet de le dissimuler, le rituel de torture synthétique fait disparaître le pouvoir de dire non. Il arrache l'aveu et ne laisse de jeu qu'au moment initial” (op. cit., p. 391)

come alternative e non come due momenti dello stesso processo⁶⁵.

Ma se così stanno le cose, ossia se la distinzione tra analisi e sintesi sancisce un'alternativa e le due procedure non sono affatto coesenziali all'azione del metodo, diventa difficile comprendere sulla base di quali assunti cartesiani – perché è ad essi che il suo intervento si ispira – Meijer ritenga utile riesporre il pensiero dei *Principi* secondo uno schema argomentativo che Cartesio stesso ha esplicitamente riconosciuto come inadeguato al loro oggetto. Se la sintesi è riconosciuta come priva di quella capacità “inventiva” che caratterizza il procedimento analitico, e se la sua adozione “posticcia” è comunque da sconsigliarsi nelle questioni filosofiche per via della difficoltà che in questa disciplina hanno i “termini primi” ad essere accolti come evidenti, che senso può avere riformulare quel testo ricorrendo ad un impianto formale originariamente percepito come incapace di fornire al testo cartesiano qualsivoglia valore aggiunto?

Nella scelta di procedere a questo lavoro intervengono, con tutta probabilità, ragioni di ordine contingente, legate alle circostanze che avevano portato Spinoza a redigere il testo ben prima di una sua definitiva stesura in vista della pubblicazione. Sappiamo infatti – e Meijer ce lo dice chiaramente⁶⁶ – che il testo spinoziano nasceva per ragioni prettamente didattiche, ossia quale “canovaccio” per le lezioni private che Spinoza impartiva a Casarius, suo coinquilino a Rijnsburg⁶⁷, cui illustrava la filosofia

65 Su questo punto ha riflettuto efficacemente R. Perini nel suo *Circa la specificità del discorso metafisico e l'alternativa analisi/Sintesi* in «Descartes: il Metodo e i Saggi», Roma 1990. Rispetto alle sovrapposizione illecita fra alcune delle coppie di termini metodologici cartesiani, “se analisi e sintesi si potessero intendere come due aspetti della procedura inventivo-metodologica, essi dovrebbero insomma integrarsi comparando entrambi, con uguale necessità e in momenti successivi, entro un unico svolgimento – e non avrebbe alcun senso presentarli come due possibili modi, diversi ed alternativi, di dimostrazione delle medesime verità”. Tuttavia, la diversità di approccio alla questione del metodo, che caratterizza le opere cartesiane, ha reso e rende particolarmente difficile trovare una conciliazione tra quelle che sembrano a volte proposte contrastanti. Sulla questione della diatriba seicentesca circa il testo cartesiano che più e meglio degli altri conterrebbe la “logica” del filosofo, vedi anche C. Borghero, “Méthode” e “Géométrie”: *Interpretazioni seicentesche della logica cartesiana*, “Rivista di filosofia”, LXXIX, 1988, pp. 25-58

66 “Fu dunque cosa per me graditissima apprendere dal nostro autore che aveva composto per un certo suo discepolo, mentre gli insegnava la filosofia cartesiana, l'intera seconda parte dei *Principi* e parte della terza dimostrate in quella forma geometrica [...] e insieme che le aveva concesse agli amici, i quali le chiedevano con grande insistenza e strappavano a forza, affinché corrette da lui stesso e completate, vedessero la luce”. *PPC*, p. 224 (Prefazione di L. Meijer)

67 Spinoza conferma quest'origine in *Ep. 13* a Oldenburg, affermando che “alcuni amici mi pregarono di mettere a loro disposizione un trattato, contenente in forma succinta la seconda parte dei *Principi* di Cartesio, esposti more geometrico e le cose più importanti della Metafisica. Tempo prima avevo dettato quest'opera a un giovane, al quale non volevo esporre apertamente le mie opinioni”. Il testo verrà quindi confezionato nell'arco di un paio di settimane ma necessitava dell'intervento di qualcuno che “l'acconciasse in stile più elegante e aggiungesse una piccola prefazione, nella quale i lettori fossero avvertiti che non riconoscevo come mie tutte le cose contenute in questo trattato – *ho scritto infatti in esso non poche cose di cui penso esattamente il contrario*”. Questo uso del testo, tuttavia, pur testimoniando il valore espositivo che Spinoza è disposto a concedere al metodo sintetico in questo caso, non implica affatto che egli non riconosca alla sintesi una valenza più precisamente speculativa: il fatto che nella redazione

cartesiana ma a cui preferiva non comunicare i propri pensieri metafisici⁶⁸. Del resto questa indicazione è sufficiente a farci credere che Spinoza non avesse alcuna urgenza *teorica* di riesporre il testo cartesiano secondo lo schema sintetico, ma fosse invece il “circolo” a premere perché il filosofo s'impegnasse in questo lavoro, in parte già svolto privatamente⁶⁹. E il motivo di quest'urgenza è ben espresso da Meijer nella sua prefazione, quando afferma che le vie dimostrative predisposte da Cartesio nelle sue *Risposte*

“non sono ugualmente utili e comode per tutti. Molti infatti, totalmente incolti di scienze matematiche e completamente ignari del metodo sintetico con il quale sono redatte e di quello analitico con il quale sono trovate, non possono attingere per sé stessi né mostrare ad altri le cose apoditticamente dimostrate che vengono trattate in questi libri [...]. Perciò, affinché venisse portato loro qualche aiuto, ho spesso desiderato che qualcuno, espero sia dell'ordine analitico sia di quello sintetico, molto pratico degli scritti di Cartesio e profondo conoscitore della sua filosofia, desse mano all'opera e, quel che egli aveva composto con ordine analitico, lo redigesse in ordine sintetico e volesse dimostrarlo nella forma familiare ai geometri.”⁷⁰

Queste parole, evidentemente, non risolvono il problema circa il diritto della sintesi di porsi come strumento espositivo delle opere filosofiche attribuitogli da Meijer, ma ci aiutano a comprendere la sintonia tra lui e Cartesio circa i ruoli da assegnati alle due vie. Infatti, se il motivo del ricorso alla redazione sintetica ha lo scopo di “venire in aiuto” a quanti, pur condividendo le posizioni cartesiane, non lo hanno compreso nella chiarezza necessaria a farne proprio il pensiero, è chiaro che anche per Meijer la sintesi si ponendopo l'azione pionieristica dell'analisi e, mostrando la connessione logica del processo che ne ha determinato i risultati, li *chiarifica* e rende certi. Infatti, dal momento che:

“ogni conoscenza certa e sicura di una cosa sconosciuta non può sgorgare ed

sintetica dei *Principi* parli l'insegnante, non significa che la sintesi debba ritenersi relegata all'insegnamento.

68 “È ancora troppo ragazzo – scriverà a De Vries – poco costante e avido più della novità che della verità. [...] Perciò vorrei avvertire te e tutte le persone conosciute di non comunicargli i miei pensieri se non quando sarà pervenuto a un'età più matura.” (*Ep.* 9).

69 Spinoza aveva già provveduto all'esposizione sintetica della seconda parte dei *Principi* e, in seguito all'invito di Meijer, provvederà in un paio di settimane all'esposizione della prima.

70 *PPC*, p. 224. Continua Meijer: “Onde è accaduto che molti, i quali si professano cartesiani o per cieco impulso o trascinati dall'autorità di altri, impressero la dottrina e le tesi di Cartesio soltanto della memoria e, quando accade loro di parlare di quelle cose, sanno soltanto cialtrare a casaccio e cianciare molte cose al riguardo senza dimostrarne alcuna”.

essere dedotta se non da cose già conosciute con certezza, queste dovranno essere necessariamente predisposte alla base come stabile fondamento – e – che abbia carattere di fondamento ciò che i cultori di matematica sono soliti chiamare col nome di definizioni, postulati e assiomi non può metterlo in dubbio nessuno che abbia soltanto salutato dall'uscio questa nobile disciplina.”⁷¹

Tuttavia, l'azione della sintesi è, cartesianamente, inutile alla determinazione delle conoscenze e il suo intervenire dopo l'analisi non è classificabile come un secondo momento dello stesso processo conoscitivo, ma come ulteriore esplicitazione di quanto già appare esplicito solamente all'intelletto che ha condotto in prima persona quel processo. La fase inventiva è quindi riconosciuta anche da Meijer alla sola analisi, che esaurisce in toto il processo conoscitivo, mentre anche per lui la sintesi si riduce a metodo di esposizione: “more geometrico disposita” si dirà nel settecento.

Rispetto a Cartesio – e in questo risiede *di fatto* il motivo della sua volontà di riesporne sinteticamente l'opera – Meijer concederà all'esposizione sintetica un ruolo didattico, oltreché retorico: essa sarà utile a insegnare oltre che a vincere l'avversario nella disputa dialettica, nonostante anche per Meijer ciò che la sintesi insegna non è come il castello delle conoscenze raggiunte sia stato costruito, ma come stia in piedi⁷². A rimanere invariata tra le due posizioni, però, resta la faccenda più importante: a conoscere è solo l'analisi, mentre la sintesi si limita a dimostrare il conosciuto.

Rilevare questa – almeno parziale – sintonia di vedute fra Meijer e Cartesio circa il ruolo e la posizione di analisi e sintesi all'interno della dimostrazione geometrica, diventa particolarmente importante se, tolto lo sguardo da quell' *esercizio di stile* che è la redazione sintetica dei *Principi* cartesiani, lo si porta all'altra opera spinoziana redatta sinteticamente, quell'*Etica* la cui prima edizione verrà curata dallo stesso Meijer. Infatti, se lo scopo della lettura delle parole di Meijer è quello di individuare la posizione di Spinoza rispetto al significato e alla diversa utilità delle due procedure, identificando la posizione del filosofo olandese con quella del suo più colto corrispondente, si finirebbe col dover affermare una sostanziale identità cartesio-spinoziana nell'intendere la questione del metodo geometrico, affermando nel contempo un'uso *cartesiano* della

⁷¹ *Ivi*, p. 221

⁷² Lo stesso rapporto tra via analitica e via sintetica di dimostrazione è espresso dalle parole di M. Gueroult: “En effet, l'ordre de l'analyse c'est l'ordre de l'invention, donc celui de la *ratio cognoscendi*; il se détermine selon les exigences de notre certitude, Il est l'enchaînement des conditions qui la rendent possible. L'ordre synthétique, c'est au contraire celui qui s'institue entre les résultats, c'est la vérité de la chose. Il est donc l'ordre de la *ratio essendi*, celui selon lequel se disposent en soi les choses quant à leur dépendance réelle” (*Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, vol. I, p. 26).

sintesi nella redazione dell'*Etica*. Se l'opinione di Meijer rispetto alla sintesi rispecchiasse quella di Spinoza, si verrebbe quindi a sostenere che anche per lui – come per Cartesio – il ricorso al metodo sintetico ha *sempre* un valore euristico, retorico-didattico, ed è privo delle caratteristiche adatte a farne un metodo per la conoscenza, per l'*inventio*. Si verrebbe cioè ad affermare che l'*Etica*, nella conformazione con la quale ci è pervenuta, non corrisponde affatto al percorso speculativo condotto da Spinoza nella determinazione dei suoi contenuti veritativi, ma è semplicemente il risultato di una rielaborazione delle sue ricerche fatta ad uso e consumo del lettore. Un testo in cui ciò che è stato trovato non appare nel modo specifico con cui è stato trovato, in cui la facciata dell'esposizione, l'impianto sintetico della dimostrazione, non corrisponde alla struttura – analitica – della ricerca. Leggendo l'*Etica* si continuerebbe ad avere davanti agli occhi l'architettura della realtà, la struttura di un mondo che nelle connessioni dimostrative rivela i suoi legami ontologici; ma non saremmo affatto davanti ad un testo che mostra, oltre ai propri contenuti, come è stato possibile raggiungerli e quindi che insegni a farli propri nello stesso modo con cui li possiede chi per primo li ha scoperti: saremmo di fronte ad un corpus dottrinale ma non alla sua genesi effettiva.

Siamo tentati di pensare, quindi, che sia molto probabile che fosse specificamente questo il modo in cui Meijer leggeva il capolavoro spinoziano: il compendio ben organizzato di ricerche svolte su altri fronti e con altri metodi, la forma rigorosa e definitiva di conoscenze raggiunte per vie puramente speculative, prive della necessità di lasciare traccia scritta del loro svolgimento; un po' come accade, secondo Cartesio, per i resoconti geometrici, che sistematizzano in un teorema il frutto di ricerche che hanno percorso tutt'altra via, fatta di disegni, appunti, prove ed errori di cui la struttura finale del testo salvaguarda la memoria come lo farebbe una lapide.

A nostro avviso, tuttavia, dovrebbe risultare chiaro che le ragioni che inducevano Meijer a desiderare che qualcuno provvedesse a una redazione sintetica dei *Principi*, e quindi la stessa valenza retorico-didattica che egli attribuiva a quella via, non vanno confuse con quelle che avevano condotto Spinoza a realizzare quel progetto. Non tanto perché si debba ritenere che Spinoza non condivida la posizione di Meijer rispetto alla maggiore chiarezza della sintesi – anzi – ma perché, al netto di questa condivisione, è più che lecito pensare che l'autore dell'*Etica* attribuisca alla via sintetica un significato e un valore dimostrativo propri, indipendenti dall'analisi e non riducibili alla riesposizione dei

suoi risultati⁷³. Detto altrimenti: è più che lecito pensare che la concezione spinoziana della sintesi, pur sposando le esigenze proprie della didattica tanto da spingerlo a riesporre sinteticamente un testo non suo, non vincoli quella maniera di procedere alla mera pratica retorico-espositiva; il fatto che il metodo sintetico sia adottato per fini didattici lascia aperta la porta ad altri usi, di cui l'*Etica* è senza dubbio la miglior prova⁷⁴. Questa, del resto, è la sola condizione che permette alle proposizioni dell'*Etica* di assumere quella valenza innovativa rispetto al pensiero cartesiano che permette di considerare Spinoza qualcosa di più di un mero risolutore del suo dualismo. Se infatti il capolavoro del filosofo olandese è portatore di novità sul piano dei contenuti più prettamente metafisici, se il suo Dio ha sembianze diverse da quello cartesiano, se l'anima e il corpo, in lui, smettono di avere le fattezze di sostanze per ridursi a meri modi di attributi diversi, insomma se il mondo disegnato da Spinoza è altra cosa rispetto a quello cartesiano, la radice di questa differenza è da rintracciare proprio nel diverso modo di condurre la conoscenza che, a nostro avviso, non è il semplice ricorso a un diverso modo di esporre conoscenze acquisite, ma è fin da subito il sintomo di un diverso *modo* di acquisirle, di una diversa concezione della pratica prettamente conoscitiva e, quindi, di un diverso significato da attribuire alla parola “verità”.

73 Se così non fosse, l'*Etica* dovrebbe rientrare in quel lungo elenco sei-settecentesco di opere “more geometrico dispositae”, mentre il suo essere “demonstrata” geometricamente rende subito l'idea del ruolo non esclusivamente espositivo che in essa assume quel metodo. A questo proposito cfr. M. Gueroult, *Spinoza, Ethique II*, Paris, 1974, p. 480

74 Ha visto giusto, a questo proposito, A. Negri quando afferma che “il metodo geometrico dei *Principia* è poco più di un espediente letterario.” È senz'altro vero che, in quel testo, la via sintetica viene adottata secondo le modalità e gli scopi che Meijer preannuncia nella prefazione, ma “non può sfuggire quanto il metodo geometrico, qui utilizzato nell'esposizione, sia artificioso” (*Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, p. 72). La ragione è presto detta: se Spinoza ha davvero una stima del metodo geometrico, sinteticamente inteso, tale da indurlo a credere che si tratti della sola via che possa condurre la conoscenza mantenendola al riparo dall'errore, come può esprimere idee e soluzioni che egli stesso afferma di non approvare, utilizzando nel dimostrarle questo stesso metodo? “Quanto più Spinoza riprende fedelmente il contenuto teorico del pensiero di Descartes, tanto più il metodo geometrico risulta sproporzionato alla lettura, spaesato” (*Ibid.*). In questo senso, è lecito credere che Spinoza attribuisse alla sintesi almeno un'altra funzione *oltre* a quella di supporto retorico-didattico che Meijer le attribuisce.

2.2 ANALISI E SINTESI “GEOMETRICAMENTE” INTESE: PAPPO DI ALESSANDRIA

Tuttavia, per comprendere il motivo di questa esclusione della sintesi dal novero cartesiano e, come abbiamo visto, meijeriano delle procedure conoscitive, occorre individuare quali sono quegli elementi peculiari che, differenziandola dall'analisi, la rendono incapace di incrementare il sapere, identificando al contempo la ragione per cui la via analitica e le sue caratteristiche siano da ritenersi più utili. Occorre, in altre parole, comprendere più nel dettaglio, *tecnicamente*, che cosa significhi per Cartesio procedere geometricamente in maniera sintetica e farlo invece in modo analitico, per capire quali siano gli elementi essenziali di ciascuna delle due vie che ne fanno, ai suoi occhi, procedure adatte a scopi differenti: la scoperta e la dimostrazione.

I due termini, del resto, ricorrono nella storia della filosofia con diverse accezioni e, anche considerati dal punto di vista meramente procedurale, ossia in quanto apparati argomentativi seguenti percorsi diversi, assumono diverso significato e uso a seconda degli autori che vi hanno via via fatto riferimento⁷⁵. La stessa identificazione del metodo sintetico con la procedura che ricorre all'apparato delle definizioni è propria solamente di Cartesio, o comunque ha in lui il suo primo sostenitore. Il pensiero antico e medievale, infatti, non individuava nella struttura formale, nel ricorso o meno a definizioni ed assiomi, la differenza fra le due procedure, ma piuttosto nel *verso* dimostrativo che ciascuna di esse prendeva, ritenendole altrettante maniere di salire e scendere dalla stessa scala, fino al colmo di ritenerle entrambe indispensabili ad un unico procedimento conoscitivo⁷⁶.

Il primo che ricorrerà ai termini di analisi e sintesi quali procedure alternative – o comunque – differenti all'interno del comune metodo geometrico di dimostrazione sarà Pappo di Alessandria, autore che Cartesio ha ben presente e con cui condivide esplicitamente l'impianto di base del problema geometrico nella sua distinzione fra

⁷⁵ Un repertorio pressoché completo, ancorché puramente compilativo, delle accezioni che i logici hanno dato a questi procedimenti è stato svolto da De Angelis nel già citato “*Il metodo geometrico nella filosofia del '600*”, cui rimandiamo per un resoconto più esaustivo. Qui ci limitiamo a richiamare il passo delle *Regulae* precedentemente citato in nota, in cui Cartesio si richiama esplicitamente a Pappo di Alessandria quale autore in cui è ancora ravvisabile quel metodo geometrico che, a suo dire, gli antichi tendevano ad occultare e che i moderni hanno ormai completamente smarrito.

⁷⁶ Sul ruolo e il senso attribuiti ad analisi e sintesi nella filosofia medievale e in particolare nel pensiero di Tommaso d'Aquino, si veda L.M. Régis, *Analyse et synthèse dans l'oeuvre de Saint Thomas*, in «*Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patri Raymundi Josephi Martini, O. P., S. T. C.*» Brugis Flandrorum, 1948, pp. 303-330

ordine e maniera⁷⁷. Nella sua *Collezione matematica*, risalente al IV° secolo, ma tradotta e stampata in latino solo mezzo secolo prima che Cartesio prendesse parte alla disputa sul metodo, l'autore alessandrino sosteneva che la sostanziale differenza fra la via analitica e quella sintetica risiedesse nel carattere ipotetico della prima e naturale, reale, della seconda:

“L'analisi è la via che parte dalla cosa cercata, considerata come concessa, per arrivare mediante le conseguenze che ne derivano, alla sintesi di ciò che è stato concesso [...] Infatti, considerando nell'analisi come ottenuto ciò che è stato concesso, consideriamo che cosa ne derivi; e quindi ne consideriamo gli antecedenti, finché, procedendo a questo modo, perveniamo a qualcosa di già conosciuto, ovvero che appartenga al novero dei principi”⁷⁸

Sulla base di queste parole, la via analitica sembra coincidere con una sorta di procedimento alla rovescia, in cui ciò che è da dimostrare, venendo presupposto, mostra la propria riconducibilità ad un principio precedentemente noto. Una via, quindi, che non può inaugurare il procedimento conoscitivo⁷⁹, ma che prende il via a partire dal darsi di conoscenze pregresse, di principi noti una volta per tutte. Un atteggiamento, questo, molto comune alla pratica geometrica che, nei suoi teoremi e nelle sue dimostrazioni, spesso ricorre alla presupposizione per giungere ad affermare l'inevitabilità di quanto presupposto sulla base del suo dipendere necessariamente da quanto già conosciuto, in cui il teorema rappresenta appunto il tentativo di giungere a collegare necessariamente una proposizione con un assioma o una definizione per arrivare a sostenere quanto fin dall'inizio “volevasi dimostrare”. L'assiomatica riveste quindi un ruolo fondamentale in questo modo di procedere, perché a prescindere da quei principi primissimi che essa contiene ed esplicita diventa impossibile muovere un solo passo nell'acquisizione di nuove conoscenze.

Tuttavia, quel che qui ci interessa sottolineare è l'inaffidabilità di un'interpretazione che identifichi in modo immediato la posizione cartesiana rispetto al significato delle due vie geometriche, così come viene espressa nelle *Risposte*, e quella

⁷⁷ R. Descartes, A.T. X, pp. 376-377.

⁷⁸ Pappo, *Collezione Matematica*, tr. lat. F. Commandino, Pesaro 1588, Libro I, VII principio. (Citato da E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Pisa 1964, p. 60)

⁷⁹ Si vedrà nel prossimo capitolo quanta importanza rivesta il problema del “cominciamento” filosofico e conoscitivo sia in Cartesio che in Spinoza. Qui ci limitiamo a notare che un'analisi intesa alla maniera di Pappo, proprio per la necessità del darsi di principi noti quale condizione per la sua applicazione, difficilmente potrebbe costituire un modello di pratica filosofica per uno spirito “dubitativo” come quello cartesiano, che di quei principi è invece alla ricerca.

contenuta nel testo di Pappo. I motivi per escludere questa lettura, come si vedrà, non vanno ricercati nel fatto che l'analisi di Pappo sembra somigliare di più al procedimento che Cartesio chiama col nome di sintesi – e viceversa – ma più propriamente nella *risonanza ontologica* che assume la distinzione cartesiana tra le due vie dimostrative, e che non può invece riguardare il procedimento puramente logico-geometrico di cui Pappo si occupa. L'analisi e la sintesi cartesiane, infatti – almeno a prima vista – sembrano distinguersi per il diverso posto occupato dalle cause e dagli effetti all'interno di ciascuna di esse⁸⁰, là dove l'inserimento di questa coppia terminologica all'interno dell'indagine sul metodo cambierebbe notevolmente le carte in tavola, fino a rendere del tutto fuorviante il tentativo di intravedere tra analisi e sintesi filosofiche e geometriche qualcosa di più di una semplice omonimia.

A partire da una lettura immediata del testo cartesiano, sembra più che lecito individuare in questa differenza nella direzione dimostrativa (causa-effetto, piuttosto che effetto-causa) la radice della differenza tra le due procedure; il fatto è che se fosse semplicemente così, risulterebbe del tutto incomprensibile il richiamo che Cartesio stesso fa all'opera di Pappo, nella quale i concetti di causa ed effetto sono del tutto assenti e, in quanto opera puramente geometrica, non possono che esserlo. Se Cartesio, nel suo parlare delle diverse modalità con cui si può procedere geometricamente nella dimostrazione, sente il bisogno di richiamarsi all'autorità di Pappo⁸¹, questo richiamo deve essere riconosciuto come problematico se si vuole continuare ad intendere la differenza tra analisi e sintesi cartesiane forgiata sul modello aristotelico della *demonstratio quia* e *demonstratio propter quid*⁸², a seconda che nella conoscenza si risalga dall'effetto alla causa o si vada dalla causa all'effetto. Perché se la posizione cartesiana rispecchiasse davvero quella aristotelica, e analisi e sintesi non fossero altro che i procedimenti con cui, rispettivamente, si salgono e si scendono i gradini della scala del principio di causalità, e si fosse quindi costretti a ricorrere alla conoscenza analitica – che procede dagli effetti – per via di un “deficit intellettuale” che non permette sempre di riconoscere la causa in prima battuta, se così fosse allora non si vede come la definizione di queste due procedure data da Pappo possa costituire un precedente storico per

80 R. Descartes, A.T. IX-1, pp. 121-122

81 “Le idee di Pappo di Alessandria furono riprese e diffuse da molti matematici del cinque e seicento, per esempio da Vieta, Fermat, Snellio, Schotten. Anche Hobbes sviluppò le proprie teorie dell'analisi e della sintesi riferendosi alla tradizione matematica (ed in primo luogo precisamente a Pappo)” (E. De Angelis, op. cit., p.60)

82 Aristotele, *Secondi analitici*, I, 2, 71b 33-72 a5

Cartesio, dal momento che in essa analisi e sintesi non si differenziano affatto per i rispettivi *obiettivi* ma semplicemente per il diverso modo con cui lo stesso obiettivo viene raggiunto. Non si tratta, cioè, per Pappo di giungere a conoscere due cose diverse e, quindi, di dover mettere capo a procedure distinte: non c'è una via da proporre in caso di ricerca della causa e una in caso di ricerca degli effetti; entrambe le procedure sono originariamente dirette allo stesso fine che, a ben vedere, non può essere qualificato né come causa né come effetto, ma semplicemente come il “conseguente” di conoscenze “antecedenti”.

Infatti, quando, nella sua definizione del metodo analitico, Pappo parla di ricavare le “conseguenze” dall'assunzione ipotetica di quanto si intende dimostrare è certo che non si possa riferire agli effetti di quest'assunzione, se con questo termine vogliamo designare quanto deriva da quell'assunzione: nascendo con l'obiettivo di connettere il non ancora conosciuto ad un principio noto, la dimostrazione trarrà conseguenze nella direzione degli “antecedenti”, come dice lo stesso Pappo, e in questo senso solo nominalmente, rispetto all'ordine della loro comparsa all'interno dell'argomentazione, tali antecedenti “seguiranno” ciò che ontologicamente precedono. La deduzione non sarà volta all'identificazione di quanto è da ritenersi vero *se* è vera una data ipotesi, ma piuttosto alla definizione di ciò che *deve* essere vero perché anche quella data ipotesi lo sia. Andare alla ricerca degli antecedenti di una determinata proposizione, per verificare che tra essi non si trovi un principio noto, significa procedere alla ricerca di un legame tra quanto già si conosce e quanto è ancora ignoto, per determinare, totalmente a priori, la verità di una proposizione soggetta al principio di vero-falsità, ossia non autoevidente. Significa, in altri termini, cercare in una proposizione già conosciuta la giustificazione della verità di una proposizione ancora discutibile, senza però poter affermare un rapporto ontologico tra di esse, ma puramente logico. Per questo stesso motivo, però, gli antecedenti di cui si andrà alla ricerca e che potranno coincidere o meno con quelli di cui già si ha conoscenza, non potranno essere identificati nemmeno con le loro cause, dal momento che la natura puramente logica della deduzione impedisce di qualificare una volta per tutte il dedotto sia come causa che come effetto.

Nel linguaggio puramente geometrico infatti – e quello di Pappo lo è senz'altro – qualcosa può ritenersi principio di qualcos'altro per il semplice fatto che la sua conoscenza si è data a prescindere dalla conoscenza di ciò che, invece, ha avuto bisogno

di essa per darsi. Per questo motivo, nelle parole del matematico alessandrino, il carattere *innaturale* della deduzione analitica non va confuso con l'inversione dell'ordine naturale, se con questo ordine intendiamo l'ordine di sviluppo della realtà, ma semplicemente con il procedere puramente ipotetico – e quindi contrario all'ordine di sviluppo della conoscenza – dall'ignoto in direzione del noto; procedimento che però lascia comunque al noto, a ciò che *naturalmente* è conosciuto in principio, l'ultima parola circa la verità di quanto ipoteticamente premesso. È infatti evidente che, nella procedura analitica di Pappo, per quanto *formalmente* il dominio delle premesse sia occupato dalle ipotesi e quello delle conclusioni dai principi noti, *effettivamente* continua ad accadere il contrario, dal momento che i principi cui il procedimento giunge costituiscono in realtà il banco di prova delle ipotesi premesse, e non viceversa. Ciò che è ottenuto alla fine, in altri termini, costituisce a tutti gli effetti ciò che era noto fin dall'inizio e, quindi, assume i contorni dell'unica vera premessa dell'argomentazione. Al contrario, ciò che si dà all'inizio, dandosi appunto nella forma della concessione ipotetica, occuperà – di fatto – il ruolo della conclusione argomentativa, dal momento che l'argomentazione perviene al proprio successo nel momento in cui ciò che all'inizio era ipotesi, alla fine si tiene come tesi dimostrata.

Proprio per questo motivo sarebbe sbagliato identificare frettolosamente questo processo con il percorso argomentativo che, a partire dagli effetti, pretende di giungere all'identificazione della loro causa, interpretando la violazione dell'ordine naturale – che tuttavia Pappo lascia intravedere – come una violazione dell'ordine di realtà. Questo non tanto perché un processo argomentativo non possa assumere questa direzione, ma più semplicemente perché, se così fosse, non ci sarebbe alcun bisogno di assumere gli effetti come delle ipotesi, ritenendoli verificati sulla base della loro dipendenza immediata da una causa nota. All'interno di un procedimento argomentativo in cui l'ordine naturale si dice capovolto – là dove la parola “natura” è caricata di una valenza ontologica che identifica il suo ordine con l'ordine di sviluppo della realtà, e non solamente del pensiero – gli effetti si costituirebbero come premesse “a tutti gli effetti”, sarebbero cioè il massimamente noto da cui l'argomentazione procede nell'intento di concludere circa una causa ignota, dal momento che l'inversione del naturale ordine delle cose coinciderebbe con il darsi come “prius” nel pensiero di quegli effetti che nella realtà sono “sequens”. Qualora le cause, ciò che nell'ordine naturale sta prima, fossero ciò che nell'ordine della conoscenza analitica si dà per ultimo, non si vedrebbe alcuna necessità

di procedere attribuendo agli effetti un valore ipotetico che essi non hanno affatto, costituendo invece ciò che nell'ordine della conoscenza si dà all'inizio, benché si dia per ultimo nell'ordine della realtà.

Una conferma di questo modo di intendere la natura dell'ordine dimostrativo in Pappo, ci viene dalla sua definizione della sintesi:

“Invece nella sintesi, supponendo come già ottenuto ciò che nell'analisi abbiamo assunto per ultimo, ed ordinando, stavolta, secondo natura, quegli antecedenti che nell'analisi risultavano conseguenze, e compostili fra loro, perveniamo alla soluzione del problema, e questo modo si chiama composizione”⁸³

Qui, come si capisce, la faccenda appare capovolta: supporre “come ottenuto ciò che nell'analisi abbiamo assunto per ultimo” significa di fatto procedere a partire da quel principio già noto cui il procedimento analitico perveniva solamente alla fine. In altre parole significa invertire il dominio di premesse e conclusioni all'interno del processo dimostrativo per premettere ciò che è *effettivamente* già noto e concludere circa ciò di cui ancora non si conosce il valore di verità. Anche in questo caso, quindi, la “natura” di Pappo non corrisponde affatto all'ordine di sviluppo della realtà, a quel processo che fa delle cause qualcosa che si dà prima degli effetti, ma più semplicemente all'ordine con cui le cose si danno spontaneamente nella conoscenza, per cui ciò che è conosciuto in prima battuta si dice “principio” e ciò che si giunge a conoscere a partire da esso si dice “conseguente”⁸⁴.

Del resto, se dalle parole di Pappo si può ricavare un significato ontologicamente neutro della parola “principio”, questo accade proprio perché in geometria questo termine non può indicare altro se non ciò che è conosciuto per primo, in primo luogo, indipendentemente dalla verità di proposizioni di cui pretende, appunto, di costituirsi

83 Pappo, *Ibid.*

84 A questo proposito vedi C. Borghero, “*Méthode*” e “*Géométrie*”: *Interpretazioni seicentesche della logica cartesiana*, “Rivista di filosofia”, LXXIX, (1988): “Nella versione datane da Pappo, l'analisi è un procedimento che ricerca le premesse dalle quali il risultato desiderato può essere dedotto [...] essa è cioè lo studio di interdipendenze funzionali tra oggetti geometrici che, per la dimostrazione di teoremi o la soluzione di problemi, si avvale di costruzioni geometriche ausiliarie. Quest'interpretazione costruttiva dell'analisi come analisi di configurazioni (che in genere trova espressione nei procedimenti che vanno dai composti agli ingredienti), deve essere tenuta distinta dall'interpretazione, di derivazione aristotelica, dell'analisi come connessione di proposizioni (che viene solitamente espressa nei procedimenti che mettono in relazione antecedenti e conseguenti, cause ed effetti). [...] Nelle discussioni medievali e rinascimentali sul metodo, l'interpretazione direzionale e proposizionale dell'analisi come sequenza lineare d'inferenze era stata prevalente, e anche il metodo analitico dei geometri greci veniva ridotto a una forma di applicazione del metodo analitico corrente tra i filosofi.” (p.38). Nello stesso lavoro, Borghero analizza la posizione di Arnauld e della *Logica di Port Royal* quali tentativi, solo parzialmente riusciti, di conciliazione tra l'impianto logico aristotelico la visione cartesiana di analisi e sintesi.

come principio. A ben vedere, è proprio per questo motivo che né il procedimento analitico né quello sintetico mettono in discussione la priorità gnoseologica dei principi, il fatto che la loro conoscenza si dia prima e indipendentemente rispetto alle cose di cui sono principi, e questo accade appunto perché nell'esser conosciuti prima è custodita la radice stessa del loro essere principi. Così è del tutto ovvio che sia l'analisi che la sintesi procedano riconoscendo ai principi il ruolo di ciò che è originariamente noto, il ruolo di premessa effettiva e che – a differenza di quanto accade nella concezione aristotelica delle due vie – siano entrambe volte ad identificare ciò che da questi principi dipende.

Tuttavia, un principio geometrico non può costituirsi come la causa delle proposizioni che ne seguono, proprio perché nel suo non dover far ricorso ad esse per affermare la propria verità – cui corrisponde invece il bisogno inverso da parte di queste proposizioni – non v'è nulla che sancisca il suo esser causa delle seconde. Dalla parola “principio”, in altri termini, nulla possiamo dedurre rispetto al rapporto ontologico che lo lega alle proposizioni di cui è principio: principio è semplicemente ciò che è noto al “principio” della dimostrazione e che, quindi, in una deduzione “naturale” dovrebbe darsi all'inizio.

Per questo è del tutto illecito sovrapporre alla coppia premesse-conclusioni la coppia causa-effetto e, almeno all'interno della concezione di Pappo di analisi e sintesi, non si può quindi affermare che un metodo si distingua dall'altro per via del fatto che le due coppie si sovrappongano in modo inverso nell'una e nell'altra via, riducendo l'analisi al procedimento che premette gli effetti e conclude le cause e la sintesi a quello che premette la causa e conclude circa i suoi effetti.

A ulteriore sostegno di questa lettura, si può far notare che, essendo puramente geometrico l'orizzonte teorico nel quale si muovono le considerazioni di Pappo ed essendo quindi geometrica è la valenza da attribuire ai concetti in campo, i rapporti fra le proposizioni dei suoi ragionamenti sono puramente logici e, come noto, il principio logico che li caratterizza, quello dell'implicazione materiale, non si lascia affatto ridurre a quello di causalità. Sia che il procedimento sia analitico, sia che sia sintetico, nella dimostrazione di Pappo la deducibilità di una conoscenza A da una conoscenza nota B impedisce di identificare A e B con i concetti di causa o di effetto. Questo non tanto perché i concetti di premessa e conclusione propri della logica non coincidano, com'è ovvio, con quelli di causa ed effetto propri della realtà – se questi termini coincidessero dal darsi di un effetto non potremmo mai congetturare circa la sua causa, vista

l'impossibilità dell'effetto ad essere ospitato nel dominio delle premesse – ma piuttosto perché il rapporto puramente logico tra premesse a conclusioni non permette mai di identificare una volta per tutte quale fra i due termini in campo sia la causa e quale l'effetto, per quanto non sia affatto proibito che tra essi vi sia effettivamente un termine che sia causa dell'altro.

Una riduzione immediata del rapporto logico a rapporto ontologico, infatti, ci porterebbe a dover ammettere un legame tra la causa e l'effetto che snatura entrambi questi concetti, privando la causa del proprio potere causante e l'effetto della propria dipendenza ontologica dalla causa⁸⁵. Se infatti nel procedimento analitico di Pappo B rappresenta l'orizzonte delle premesse nel senso delle conoscenze già date, di ciò che nella deduzione non accetta di essere messo in discussione ma che, al contrario, mette in discussione la verità di A in quanto non ancora conosciuto, cercando la deducibilità di A da un principio noto B non si perverrebbe ad altro che ad affermare il darsi di B come condizione necessaria e sufficiente del darsi di A ($B \leftrightarrow A$). Ma se così è dovremmo nel contempo ammettere anche il darsi di A come condizione necessaria e sufficiente per il darsi di B, dal momento che si verrebbe a creare un rapporto di doppia implicazione logica tra A e B, che renderebbe perciò stesso impossibile identificare quale sia la causa e quale l'effetto. In questo senso A non potrebbe considerarsi né causa né effetto di B, ma semplicemente una proposizione che non può fare a meno della verità di B per affermarsi come vera e il cui darsi come vera porta immediatamente a riconoscere la verità della proposizione B.

Qualora, invece, si pretendesse di instaurare tra A e B un rapporto di semplice implicazione logica, nella convinzione che questo renderebbe possibile distinguere tra i due termini la causa dall'effetto, ci si troverebbe nell'impossibilità di applicare sia la via sintetica sia quella analitica, per come Pappo le descrive. Infatti, se il darsi di B fosse la

⁸⁵ Sull'irriducibilità del principio di causalità, che connette degli eventi di realtà, a quello d'implicazione logica, che connette le proposizioni geometriche, ci limitiamo a riportare un brano di Benedetto Pereira significativamente citato da De Angelis (op. cit. p.28). Nella sua disputa con Pico de la Mirandola circa la diversa natura dei procedimenti dimostrativi nelle varie discipline, rispetto a metafisica e geometria, Pereira sostiene: "Il metafisico, poiché si occupa di cose universali e astratte, procede da alcuni principi e proposizioni generalissimi, e manifesti mediante il naturale lume della ragione. Il matematico, poi, nel costruire le sue dimostrazioni, non prende in considerazione le essenze delle cose né le loro proprietà, come queste scaturiscono dall'essenza; né si preoccupa se il medio che accoglie per condurre la dimostrazione sia causa o effetto della cosa da dimostrare, ad essa congiunto per sé o per accidente, propriamente o comunemente. E la forza delle sue dimostrazioni non deriva dai sensi né dalle esperienze (qui parliamo delle scienze matematiche pure, quali la geometria e l'aritmetica; infatti la prospettiva e l'astronomia si basano anche sui sensi e sulle esperienze). Il matematico si preoccupa solo che il medio abbia una connessione necessaria ed evidente col problema da dimostrare" (Benedetto Pereira S. J., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libro XV*, Parigi, 1679; libro I, c.8)

condizione sufficiente del darsi di A ($B \rightarrow A$), A sarebbe a sua volta condizione necessaria di B, e la via analitica risulterebbe immediatamente impraticabile. Il darsi di B infatti, pur implicando immediatamente il darsi di A, verrebbe inevitabilmente riconosciuto come qualcosa di non indispensabile al darsi di A, ma semplicemente sufficiente: perché si dia A non è affatto necessario che si dia B. Ma se questo è vero, ossia se il darsi di B non è qualcosa di cui il darsi di A ha bisogno, non si capisce come un'argomentazione possa giungere, ipotizzando il darsi di A, ad affermare la sua riconducibilità al darsi di B, riconosciuto invece come certo. Se A è condizione solamente necessaria ma non sufficiente per affermare il darsi di B, a partire dall'ipotesi di quel darsi non potrò mai giungere ad affermare la necessità del darsi di B, proprio perché questo darsi non è qualcosa che segua necessariamente dal darsi di A. Nessun teorema, in altri termini, potrà giungere a sostenere che se si dà A si deve per forza dare B, per il fatto che, all'interno di una semplice implicazione materiale, questa proposizione sarebbe semplicemente falsa: se A è condizione necessaria di B, dal darsi di A non si potrà in alcun modo dedurre quello di B.

Il discorso non cambierebbe qualora si volesse sostenere che il rapporto di causa-effetto fra B e A sarebbe espresso da un'implicazione che facesse di B la condizione necessaria del darsi di A e, inevitabilmente, di A la condizione sufficiente del darsi di B ($A \rightarrow B$). In questo caso sarebbe la via sintetica a risultare del tutto impercorribile, perché dalla conoscenza di B non si potrà mai inferire quella di A, sicché B non potrebbe mai e poi mai coincidere con quel “principio” di cui parla Pappo, perché da una condizione puramente necessaria non si può dedurre nulla, come dalla presenza di nuvole non si deduce l'imminenza della pioggia. Se infatti le nuvole sono condizione necessaria ma non sufficiente per il darsi della pioggia e, quindi, la pioggia è condizione sufficiente ma non necessaria per il darsi delle nuvole, si capisce come l'identificazione di uno qualunque dei due eventi come principio dell'altro non permette in alcun modo di congetturare circa la causa in senso tradizionale: se infatti è certo che la pioggia non può essere causa delle nuvole, altrettanto – almeno in geometria – si deve dire delle nuvole, poiché da sole non sono in grado di determinare l'evento del piovere. Del resto – come si è visto – se tra i due eventi si desse un rapporto di condizione necessaria e sufficiente, la questione rimarrebbe ugualmente indecidibile poiché, anche ammesso che nuvole e pioggia si implicino reciprocamente, e che quindi le nuvole riescano a porsi come condizione sufficiente oltre che necessaria del darsi della pioggia,

annullando quindi la rilevanza di altri fattori, allo stesso modo la pioggia potrebbe vantare lo stesso identico diritto d'implicazione logica nei confronti delle nuvole⁸⁶.

Per questo motivo, quindi, i principi geometrici cui fa riferimento Pappo non possono essere caricati di quella risonanza semantica che siamo invece soliti riconoscere a quelli filosofici e che li porta a coincidere con il concetto di causa. E la questione è da sottolineare in questo luogo della nostra argomentazione perché è a partire dal riconoscimento dell'irriducibilità del “principio” geometrico alla “causa” filosofica che è possibile comprendere come analisi e sintesi, almeno in un senso tradizionale e pre-cartesiano, non si distinguano per via del loro procedere a partire dalla causa piuttosto che dagli effetti. Se quindi, come sembra corretto fare sulla base delle stesse parole di Cartesio, resta corretto rifarsi a Pappo come a un riferimento privilegiato per comprendere il significato che egli attribuisce ai concetti di analisi e sintesi, occorre tener presente che questa riduzione necessita di una preventiva *pulizia* dei concetti cartesiani, qualora – sulla base della traduzione francese delle *Seconde Responses*⁸⁷ – si siano considerate le due procedure la semplice riesposizione in chiave moderna della duplice e convertibile via conoscitiva proposta da Aristotele. Se si vuole quindi continuare a credere – e a nostro avviso è corretto farlo – che analisi e sintesi cartesiane abbiano qualcosa a che vedere con quelle di Pappo, allora il riguardo sotto il quale va rilevata la riconducibilità delle prime alle seconde non può essere quello, apparentemente così ovvio, della posizione di causa ed effetto all'interno delle due procedure argomentative. Così posta, la questione non può che portare a fraintendimenti e le prospettive dei due autori non possono che essere paragonate solo nominalmente.

Occorre quindi trovare un altro aspetto, all'interno delle parole di Pappo, che sia capace di render conto del richiamo cartesiano nei suoi confronti e che permetta quindi di individuare nella sua definizione delle due vie geometriche qualcosa che si ripresenta nelle definizioni cartesiane. L'ipotesi è che il filo rosso tra le due posizioni sia costituito

86 Questa caratteristica dei rapporti fra proposizioni geometriche viene solitamente chiamata “reciprocità fra determinante e determinato” e costituisce una delle principali ragioni che portarono buona parte del pensiero filosofico del XVIII secolo ad osteggiare il connubio fra geometria e filosofia, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Ritenendosi come evidente che il mondo si struttura sulla base del principio di causalità o di ragione sufficiente, e che quindi gli enti di natura sono sempre distinguibili in cause ed effetti, senza che ciò che è causa di alcunché possa allo stesso tempo considerarsene effetto, una disciplina che è originariamente incapace di dar conto di questa distinzione nei suoi ragionamenti è strutturalmente inadeguata ad indagare una realtà che di quella distinzione non può essere privata. “Nella necessità assoluta – propria del mondo geometrico – non c'è qualcosa che viene prima e qualcosa che viene di conseguenza dopo: esiste tutto à la fois” (P. Basso, op. cit., p. 109)

87 Si vedrà nelle pagine seguenti l'importanza rivestita da questa versione del testo cartesiano per ben distinguere il senso che il filosofo francese attribuisce alle due vie.

dalla natura ipotetica o meno del processo argomentativo, ossia dal fatto che la dimostrazione geometricamente condotta proceda a partire dal già noto piuttosto che da ciò che è ancora ignoto, ospitando quindi nel dominio “formale”⁸⁸ delle premesse quanto si sa piuttosto che quanto si vuole sapere. La plausibilità di quest'osservazione, del resto, non può apparire al netto delle considerazioni cartesiane in proposito e quindi della sua particolare concezione di analisi e sintesi.

2.3 DALLA CAUSA ALL'EFFETTO O DALL'EFFETTO ALLA CAUSA: ANALISI E SINTESI “FILOSOFICAMENTE” INTESE.

Il testo che più di ogni altro può offrire indicazioni utili all'individuazione delle peculiarità della concezione cartesiana di analisi e sintesi, come si è detto, sono le *Seconde risposte alle obiezioni*. Qui infatti si sosterrà in tutta chiarezza di intendere per analisi il procedimento con il quale “la cosa è stata metodicamente scoperta e che fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause”⁸⁹. Ci permettiamo di dire che Cartesio si esprime chiaramente non certo perché questa frase – unita a quella che definisce per opposizione il concetto di sintesi – faccia chiarezza una volta per tutte rispetto alla sua concezione delle due procedure, cosa che è anzi decisamente oscura⁹⁰; ad essere chiaro, e sintomatico, è piuttosto il fatto che Cartesio si riferisca alle due procedure utilizzando una terminologia filosofica che non era propria di Pappo e che lascia intravedere come

⁸⁸ Utilizziamo quest'espressione per distinguere il doppio significato con cui ci si può riferire a delle premesse, qualora la dimostrazione prenda corpo da ciò che è noto piuttosto che dalla supposizione di ciò che è ancora ignoto. È chiaro infatti che, nel primo caso, si assisterà ad una coincidenza fra carattere reale e carattere formale, nominale, delle premesse, poiché ciò che è posto per primo nella struttura deduttiva sarà effettivamente ciò che è saputo per primo. Nel secondo caso, invece, avremo una discrepanza, poiché ciò che è chiamato ad occupare il rango di premessa è in realtà ciò che viene tenuto per vero solo alla conclusione del processo, quando la conclusione (anche in questo caso, formale) della dimostrazione ha provveduto a raggiungere qualcosa che era preventivamente noto.

⁸⁹ R. Descartes, A.T. IX-1, p. 121

⁹⁰ Rispetto al significato da attribuire ai termini di analisi e sintesi nella concezione metodologica cartesiana si vedano, tra gli altri, i fondamentali: J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1945; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, vol. I, cap. 1, pp. 22-23; Rodis-Lewis, G., *L'oeuvre de Descartes*, 2 voll., Vrin, Paris 1971; J. M. Beyssade, *L'ordre dans les Principia*, in «Les études philosophiques» IV (1976), pp. 387-403; D. Garber, L. Cohen, *A Point of Order: Analysis, Synthesis and Descartes's Principles*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» II (1982), pp. 136-147; E. Lojacono, *Epistémologie, méthode et procédés méthodiques dans la pensée de R. Descartes*, «Nouvelles de la République des lettres», 1996, pp. 39-105;

per lui la via analitica di dimostrazione sia caricata di un valore aggiunto: il potere di far coincidere il dominio delle premesse e delle conclusioni con quello delle cause piuttosto che degli effetti. Se proviamo a sovrapporre questa visione dell'analisi con la sua specifica terminologia, alla visione proposta da Pappo, ci accorgiamo infatti che sono molti gli elementi che non tornano: qui Cartesio non fa alcun riferimento ad ipotesi da dimostrare e quel “far vedere come gli effetti dipendano dalla causa” non sembra riconducibile alla dipendenza di nuove conoscenze da principi già noti, propria della concezione analitica di Pappo. Infatti – e qui, a nostro avviso sta la fondamentale differenza fra le due concezioni – la “causa” della sentenza cartesiana non può rappresentare quel principio noto che fa da perno alla dimostrazione di Pappo, proprio perché costituisce invece l'oggetto stesso della dimostrazione, ciò di cui la dimostrazione è chiamata a render conto.

Sappiamo infatti che l'indagine filosofica Cartesiana ricorre al metodo geometrico nell'intento di disporre di uno strumento capace di riedificare su più solide basi l'edificio della scienza. Se così è, difficilmente la procedura dimostrativa di cui il filosofo va alla ricerca potrà presupporre “principi noti”, sempre ammesso che con questo termine si voglia continuare ad intendere delle cause. Nell'analisi di Cartesio, il dominio delle cause non può che coincidere con quello delle incognite, pena l'insignificanza della ricerca stessa. Non si stanno, in altri termini, deducendo nuovi effetti a partire da principi noti, ma si cerca invece di pervenire alla conoscenza di qualche principio – questa volta sì in senso ontologico – a partire dal darsi autoevidente di alcuni effetti. Infatti, a ben vedere, la prassi dimostrativa cartesiana, che si vuole esplicitamente analitica⁹¹, coincide perfettamente con questa disposizione delle conoscenze e con la ripartizione di effetti e cause nei domini, rispettivamente, di premesse e conclusioni: il *Cogito* cartesiano, raggiunto dal filosofo per via squisitamente intuitiva, ossia al netto di conoscenze pregresse – ma vedremo nelle pagine seguenti i distinguo da fare a proposito – non è affatto la “causa” delle conoscenze successive, ma piuttosto il loro effetto, dal momento che l'esistenza di Dio, che seguirà cronologicamente quella del *Cogito*, non se ne può per nessuna ragione ritenere ontologicamente dipendente⁹².

91 “Nelle mie *Meditazioni* ho seguito soltanto l'analisi” (R. Decartes, *Ibid.*)

92 Rispetto alla “dimostrazione” del *Cogito* quale premessa per quella dell'esistenza di Dio e alla conseguente inversione dell'ordine ontologico nella prassi conoscitiva cartesiana analiticamente intesa, si sofferma anche M. Gueroult: “Il est évident que les conditions qui rendent possible la connaissance certaine de la vérité sont différents des conditions qui en soi font que les choses sont ou existent, et que

Per questa ragione si può dire che la via analitica cartesiana, con l'introduzione delle categorie di causa e di effetto, può ritenersi fedele all'impianto teorico predisposto da Pappo solamente per una confusione terminologica, in cui si sovrappone illecitamente l'orizzonte dei principi noti a quello degli effetti autoevidenti. Ma a ben vedere, nemmeno in questo modo le cose funzionano, perché nella procedura cartesiana non si assiste affatto ad una presupposizione *ipotesica* di quanto è da dimostrare, per inferire poi la necessità di quest'ipotesi sulla base dell'evidenza di quanto già si conosce: il Dio di Cartesio, pur affermando la propria esistenza in seguito e a partire da quella del *Cogito*, non si ottiene come un'ipotesi dimostrata sulla base del ritrovamento tra i propri antecedenti di quell'effetto massimamente noto che è il *Cogito*. La dimostrazione di Dio non è cioè una deduzione delle conseguenze della sua esistenza che giunge a ritrovare tra esse un qualcosa di preventivamente noto⁹³.

Questa maniera di procedere è, semmai, ciò che Cartesio intende quando si riferisce alla sintesi. Nella sua definizione di questa procedura, sempre nelle *Seconde Responses*, Cartesio parla infatti di una via che “dimostra sì chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni, ma per una via affatto diversa, come esaminando le cause per i loro effetti (benché la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause)”⁹⁴. Se quindi la sintesi “esamina” le cause sulla base degli effetti, e se gli effetti continuano ad essere ospitati nel novero delle conoscenze acquisite, pregresse, il metodo sintetico è a tutti gli effetti una procedura ipotetica che, per usare le parole di Pappo, “partendo dalla cosa cercata considerata come concessa” conclude la sua riconducibilità a quanto precedentemente conosciuto, dove però il conosciuto sono

l'enchainement de mes connaissances n'est pas l'enchainement des réalités [...] Ainsi, selon l'ordre analytique, on part de la connaissance certaine de mon moi qui, comme première vérité pour le sujet (*Cogito*), est pour moi le principe premier; cette première connaissance rend possible ensuite celle de l'existence de Dieu” (*Descartes selon l'ordre des raisons*, p.26). Sarà utile aver presente questa considerazione di Gueroul quando, affrontando il tema dell'ordine dimostrativo in Spinoza, ci si imbatte nella celebre proposizione che vuole identici l'ordine e la connessione delle cose e delle idee. Quest'inversione d'ordine tra realtà e pratica conoscitiva può generare più di un equivoco: “Or, la confusion de l'ordre analytique et de l'ordre synthétique est un danger permanent. En effet la démonstration analytique, qui se place au point de vue de la *ratio cognoscendi*, et qui consiste à inventer les *connaissances* vaies de telle façon qu'elles nous apparaissent comme nécessaires et certaines, aboutit à poser hors de moi des *réalités* qui tendent à se disposer, au point de vue de la *ratio essendi*, selon l'ordre synthétique de leur dépendance en soi” (*Ivi*, p.27). Il fatto è che in questa stessa confusione, come si osserverà in seguito, è caduto, a nostro avviso, lo stesso Gueroul.

93 Rispetto all'andamento squisitamente analitico dell'argomentazione all'interno delle *Meditazioni* cartesiane, si veda E.M. Curley, *Analysis in the Meditations: the Quest for Clear and Distinct Ideas*, «Essays on Descartes' Meditations», AOR, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1986, pp. 153-176.

94 R. Descartes, *Ibid.*

appunto gli effetti mentre ciò che è da conoscere sono invece le cause.

L'inserimento della coppia causa-effetto all'interno della questione relativa alla duplice via dimostrativa pone quindi diversi problemi esegetici circa il significato che i termini di analisi e sintesi assumono in Cartesio. Il fatto è che l'immediato riferimento ontologico che questo metodo è chiamato ad avere non appena pretende di proporsi come metodo per la filosofia, impedisce di ragionare al netto di una chiara collocazione delle cause e degli effetti all'interno dei domini previsti dalla due procedure. Occorre tener presente, poi, che l'indagine cartesiana, pur ricorrendo agli strumenti geometrici, continua ad essere prettamente “filosofica”, nel senso che continua ad avere come obiettivo l'individuazione della causa, del principio, di ciò che – per dirla con Aristotele – “è primo per natura”⁹⁵. Infatti, se dal punto di vista della concezione geometrica del metodo sembra lecito guardare a Pappo come a uno dei riferimenti cartesiani, per quanto concerne invece l'impostazione gnoseologica di fondo il cartesianesimo e – ci permettiamo di anticipare – lo spinozismo rimangono saldamente aristotelici. Conoscere filosoficamente è per questi autori conoscere i principi, conoscere le cause, perché solo nel sapere della causa la conoscenza si può ritenere appagata, riposando nel possesso dello strumento che rende il darsi dell'effetto un evento almeno prevedibile⁹⁶. “Noi sappiamo qualcosa nel momento in cui ne conosciamo la causa”⁹⁷, dirà Aristotele sottolineando il fatto che solo quella relativa ai principi – a certi principi – sia la conoscenza che interessa il filosofo⁹⁸, e anche Cartesio muoverà la sua ricerca in questa direzione, andando appunto alla ricerca di quel principio solidissimo da cui procedere per dedurre nuove conoscenze.

Ma il processo conoscitivo propriamente detto, quello che necessita di un metodo nuovo, ovviamente, non è quello che dal possesso del principio primo porta

95 Aristotele, *Secondi Analitici* I, 2 (71b, 33-72 a5)

96 Ci permettiamo di escludere il fatto che questa conoscenza, almeno all'interno del sistema metafisico spinoziano, rende il darsi degli effetti un che di controllabile oltre che di prevedibile. Il determinismo che, innegabilmente, caratterizza la struttura teorica di Spinoza e che si traduce in quella ontologica, impedisce, come ben si evidenzia nell'appendice al libro I dell'*Etica*, di considerare la “dominabilità” degli effetti un esito della conoscenza della loro causa, poiché le azioni umane non si distinguono dagli altri eventi della natura ed è quindi doveroso ritenere che siano soggette alle stesse leggi.

97 Aristotele, *Metafisica* A 1, 981 b5-10.

98 Su questo punto vedi E. Giancotti Boscherini, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Roma 1972, p. 60 e seguenti. Il testo, pur costituendo un'introduzione di carattere generale al pensiero di Spinoza, è forse il solo volume italiano di questa tipologia che dedichi ampio spazio al problema del metodo geometrico nel pensiero spinoziano. “Che il sapere sia un conoscere per cause costituisce un cardine di tutta la spinoziana teoria della conoscenza e del metodo e un punto peraltro in cui risulta manifesta la saldatura tra metafisica e teoria della conoscenza e del metodo” (E. Giancotti, op. cit., p. 61)

all'identificazione degli effetti che ne derivano, ma quello da una condizione d'ignoranza rispetto ai principi porta alla loro determinazione. Infatti, se per Aristotele “il procedimento proprio della scienza è quello che va dalle cause agli effetti”⁹⁹ rimane pur sempre vero che anche per Aristotele “non sempre ciò che è primo per natura lo è anche rispetto a noi, poiché a noi sono noti per primi gli oggetti più vicini alla sensazione”¹⁰⁰. Quindi, ferma restando l'auspicabilità per un procedimento di porsi scientificamente, avviene spesso che la conoscenza sia chiamata a percorrere il suo tragitto in direzione inversa e, in questo cammino a ritroso, si trova ad essere priva di strumenti metodologici adeguati, cui la riflessione cartesiana vorrebbe sopperire¹⁰¹.

Il fatto che la conoscenza sia da intendersi come conoscenza della causa, quindi, è una questione che non deve sfuggire se si vuole intendere la variazione cui il senso dei concetti di analisi e sintesi andrà incontro con il pensiero metodologico cartesiano. Al netto di questa presa di coscienza, infatti, gran parte del suo pensiero sui due processi appare pressoché del tutto imperscrutabile, o comunque insignificante, dal momento che, pur intendendosi perfettamente la natura delle due maniere di procedere, risulta impossibile comprendere perché Cartesio ricorra a quella specifica terminologia per designarle, inserendo quindi la propria metodologia all'interno di un filone teorico più che millenario. Piuttosto, occorre chiedersi se il metodo cartesiano, nelle due varianti che stiamo prendendo in considerazione, continui o meno a far coincidere il principio logico da cui il processo conoscitivo prende le mosse con quello ontologico cui quel processo pretende invece di giungere alla fine, ponendo quindi il problema di un *primum* della realtà che non riesce a porsi come *primum* della conoscenza ed è quindi costretto a riconoscere il darsi di qualcosa di più noto e immediato di sé.

Le coppie categoriali ricorrenti nel discorso metodologico cartesiano, del resto, sono numerosissime. All'alternativa tra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, si aggiunge quella fra *ordo* e *ratio demonstrandi*, fra dimostrazioni a priori e a posteriori, fra antecedente e conseguente logici e, appunto fra causa ed effetto ontologici. La questione, quindi, non

⁹⁹ Aristotele, *Analitici Secondi*, 71b 33-72 a5

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ In questa prospettiva va quindi intesa la critica cartesiana nei confronti del sillogismo aristotelico e della dialettica in generale, contenuta sia nel *Discorso* (A.T. VI, 17-18), sia nelle *Regole* (A.T. X, 406). Questa disciplina e i suoi strumenti, infatti, sono utilissimi in fase di giustificazione di conoscenze già raggiunte appunto perché, procedendo a partire dalla conoscenza dei principi e deducendo ciò che ne deriva sono possibili solamente una volta che la causa è già conosciuta e se ne vogliono inferire gli effetti. Ma è del tutto evidente che un pensiero, come quello cartesiano, impegnato nel portare a conoscenza la causa, non sa che farsene del sillogismo scientifico di Aristotele, ed è quindi privo di una strumentazione metodologica adeguata al suo intento che, appunto, è un intento diverso da quello aristotelico.

riguarda solamente la determinazione del significato di analisi e sintesi considerata in quanto singola coppia di termini, ma consiste più specificamente nel comprendere i rapporti che si vengono a determinare tra di essa e il resto delle coppie cartesiane all'interno del suo pensiero metodologico¹⁰². In questo senso, quindi, comprendere che la metodologia cartesiana resta “aristotelicamente” votata all'individuazione di una prassi capace di portare alla conoscenza delle cause, consente di ottenere un primo punto fermo nella disamina della concezione cartesiana delle due vie, togliendo una prima variabile alla nostra argomentazione: il metodo cartesiano, nel momento in cui chiama in campo i termini di causa ed effetto, procede all'interno di un impianto gnoseologico in cui le cause costituiscono l'obiettivo del processo, ciò che la conoscenza è chiamata a possedere per ritenersi appagata; motivo per cui, per Cartesio, non ha alcun senso distinguere – come invece fa Aristotele – i due modelli dimostrativi sulla base dell'oggetto che portano alla conoscenza. Nella sua ricerca di un metodo per la filosofia, a Cartesio non può interessare alcun modello che non sia originariamente votato alla determinazione della causa, alla sua conoscenza metodica, stabile e certa; quindi, se nella sua distinzione tra analisi e sintesi, accetta di identificare la seconda con una via in cui le cause sono “premesse”, il valore di questa “premessa” deve essere inteso come problematico.

A differenza di Aristotele, infatti, per il quale la conoscenza dei principi resta caratterizzata da un coefficiente d'immediatezza e imperscrutabilità¹⁰³, in Cartesio essa si

102 Come sottolinea R. Perini nel già citato articolo sul ruolo di analisi e sintesi all'interno del cartesiano *Principi della filosofia*, “La prima difficoltà è di determinare non solo l'esatto significato attribuito negli scritti cartesiani a ciascuno dei termini comparenti in tali coppie; ma anche – e forse soprattutto – ai rapporti rispettivi tra le coppie così definite”. Queste, infatti, vanno a formare un'articolazione estremamente complessa, “ma senza la cui chiarificazione, d'altronde, è certo impossibile decidere circa l'ordine, lo stile o il modo di dimostrazione”, (*Circa la specificità del discorso metafisico e l'alternativa analisi/sintesi*, in «Descartes: il Metodo e i Saggi» Roma 1990, p. 256)

103 Prescindendo da un'analisi esaustiva del concetto aristotelico di conoscenza immediata, è però da sottolineare che, come osserva Zanatta, per Aristotele la conoscenza dei principi primi, pur non potendo essere ridotta a “un atto puramente intuitivo e comunque escludente ogni processualità, [...] occorre escludere che detta conoscenza sia la conclusione di un procedimento inferenziale [...] al modo in cui la conclusione deriva necessariamente dalle premesse” (*Introduzione alla filosofia di Aristotele*, Milano 2010, p. 138). Del resto, il tratto d'immediatezza proprio della conoscenza intuitiva aristotelica che ci preme sottolineare non è quello prettamente “temporale”; l'immediatezza qui è semplicemente l'assenza di conoscenze strumentali pregresse, per cui si può dire che “l'intelletto perviene *senza alcuna mediazione* alla conoscenza dell'universale nei particolari” (*ibid.*). Questa posizione è fatta propria anche da T. Irwin che, se da un lato nega il fatto che l'intuizione escluda una preventiva fase di ricerca, dall'altro mostra come essa non se ne possa dire nemmeno l'esito: “L'esperienza e la conoscenza dei dati possono essere psicologicamente indispensabili come modi di formazione delle intuizioni giuste, ma non costituiscono una parte nella giustificazione dei principi primi. Quando veniamo ad avere le giuste intuizioni, diveniamo consapevoli dell'autoevidenza del principio a prescindere da ogni giustificazione esterna. L'acquisizione del nous non è pensata come magica, interamente indipendente dalla ricerca; ma non è neppure semplicemente un sommario della ricerca, o una conclusione la cui validità dipende dalla ricerca.” (*I*

propone come esito di un metodo, di una procedura. Così, è sulla base del “significato” della sovrapposizione della coppia causa-effetto alla coppia premesse-conclusioni che diventa possibile intendere la distinzione cartesiana tra l'analisi e la sintesi. Se infatti, come abbiamo visto, per una questione di ordine argomentativo le premesse non possono mai seguire dalle conclusioni, dovendo anzi determinarle (*ordinem scilicet*), lo stesso rigore argomentativo non vale per la nuova coppia proposta da Cartesio, quella di causa ed effetto. È evidente che la possibilità di un'inversione dei due termini, in quest'ultimo caso, è un'operazione dal valore strettamente logico e non ontologico. Cartesio non afferma certo che a partire dagli effetti si possa determinare la causa, se per determinare intendiamo il porla in essere; ma semplicemente che la si possa logicamente dedurre, la si possa inferire portandola alla conoscenza: si tratta cioè di conoscere il mondo, non certo di crearlo. Per inversione di causa ed effetto, quindi, intendiamo la loro alternativa posizione nel dominio delle premesse e in quello delle conclusioni; ossia la distinzione tra il procedere dimostrativo che a partire dalla conoscenza degli effetti giunge a concludere la causa e quello che premettendo la causa inferisce gli effetti.

Se quest'impostazione del problema è corretta, si può quindi comprendere facilmente il motivo per cui Cartesio ritiene di dover procedere analiticamente nei suoi testi; se conoscere qualcosa significa conoscerne la causa, la via analitica appare immediatamente come l'unica vera via di conoscenza, quella che procedendo dagli effetti alla determinazione delle cause, ha negli effetti le proprie premesse e nelle cause le proprie conclusioni, e quindi l'esito della conoscenza. Solo a partire da questa considerazione, infatti, ha senso definire la prassi dimostrativa così condotta come “la vera via attraverso la quale una cosa è stata metodicamente scoperta”¹⁰⁴, un procede secondo l'ordine con cui le cose sono state effettivamente conosciute e, allo stesso tempo, quale processo che “fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause”¹⁰⁵. Se infatti “noi sappiamo qualcosa dal momento in cui ne conosciamo la causa”¹⁰⁶, la “vera

principi Primi di Aristotele, tr. it. Milano, 1996, pp. 172-173). Irwin è ancora più chiaro quando afferma che in questo senso il pensiero aristotelico “ha bisogno di una dottrina di cognizione intuitiva [...] La sua concezione di dimostrazione include una concezione fondazionalista della giustificazione. Il tipo giusto di giustificazione deve evitare sia il regresso all'infinito che il circolo vizioso, e Aristotele può soddisfare questo requisito solo se riconosce principi primi autoevidenti compresi mediante intuizione” (*Ivi*, pp. 169-170).

104 R. Descartes, A.T. IX-1, p. 121

105 *Ibid.*

106 Aristotele, *Metafisica*, A1, 982 a 3

via” che ha condotto al sapere, la maniera concreta con la quale siamo giunti alla conoscenza, è quella che ha preso le mosse dall’ignoranza della causa e dalla constatazione degli effetti – cioè dalla premessa di questi ultimi – ed è giunta solo nella conclusione del processo dimostrativo alla determinazione della causa. In questo senso quindi, il processo analitico – espressione di questa determinata sovrapposizione della coppia causa-effetto alla coppia premesse-conclusioni – si identifica con il solo vero e reale processo di conoscenza, e la prassi conoscitiva si appiattisce totalmente sull’analisi della realtà. Per questo motivo, se nella dimostrazione delle conoscenze acquisite si utilizza questa stessa via, la via della loro acquisizione, “il lettore che la vuole seguire e considerare bene ogni cosa, intenderà la cosa e la farà sua non meno perfettamente che se l’avesse egli stesso trovata”¹⁰⁷.

La cosa appare tanto ovvia da rendere persino incomprensibile il fatto che Cartesio ipotizzi un’altra via per la conoscenza, quella sintetica, incapace di ospitare la causa nel novero delle proprie conclusioni e quindi destinata a “non dare, come l’altra, un’intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano imparare, perché non insegna il metodo col quale una cosa è stata trovata”¹⁰⁸. L’unico motivo che può spingere uno scienziato, un indagatore della realtà, all’adozione di un metodo differente – abbiamo visto – è per Cartesio di natura puramente retorica: è sulla base dell’efficacia nel convincimento dell’avversario che il filosofo ipotizza la possibilità dell’adozione della via sintetica, e ne giustifica l’ampio uso che ne venne fatto dai geometri dell’antichità. In certo senso, infatti, la sintesi è letteralmente estromessa dall’orizzonte conoscitivo per ridursi a un’alternativa che si presenta ad una fase dell’indagine assolutamente posticcia, quella dell’esposizione.

Tuttavia, pur affermando che il compito della sintesi è quello di un esame della causa attraverso gli effetti, Cartesio aggiunge fra parentesi: “benché la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause”¹⁰⁹. Questa frase, se letta alla luce delle considerazioni finora svolte, dice molto di più di quanto probabilmente lo stesso Cartesio volesse affermare. In effetti in questa descrizione della sintesi si nasconde una concezione di questo processo che il filosofo non afferma esplicitamente ma che costituisce la condizione per la sensatezza del suo discorso e rende pienamente

¹⁰⁷ R. Descartes, *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

ragione della sua predilezione per il metodo analitico.

All'interno di una gnoseologia in cui conoscere è – lo ripetiamo – conoscere la causa, è evidente che un processo dimostrativo che parte dalla causa per concludere gli effetti, non può affatto essere espressione di un processo conoscitivo, dal momento che la causa è appunto ciò che si dà alla conclusione di tale processo, e quindi è contenuta nella conclusione della dimostrazione che lo esprime. Premettere la causa, in questa prospettiva, può significare solamente il *metterla sotto esame*, alla prova dei fatti, ossia alla *prova degli effetti*. Di fatto è ciò che fa Cartesio; affermando che la via sintetica “esamina” le cause, chiarisce definitivamente quale sia il solo ruolo filosofico che è disposto a concedere a questo metodo: quello della verifica, della prova del nove dei risultati della via analitica. La via sintetica non è altro che una via analitica rovesciata, dove il rovesciamento non esprime un rapporto di parità fra i due risultati, ma distingue un originale dal suo rovescio. Al percorso analitico infatti spetta ogni priorità perché ogni via sintetica è possibile solo a partire dal suo rovesciamento e quindi ha nel suo opposto la propria condizione di possibilità.

La parentesi del testo cartesiano, in effetti, non fa che confermare e ribadire questa visione delle cose. Introducendo con un “benché” il fatto che spesso la sintesi dimostri gli effetti per mezzo delle cause, Cartesio non può che sottintendere che quando questo avviene la via sintetica viene meno ai suoi scopi; il presupposto di questa frase, quindi, non può che essere la convinzione che anche la via sintetica, in quanto via della conoscenza, deve necessariamente porsi come dimostrazione *della* causa per mezzo degli effetti e, al pari della via analitica, deve avere la determinazione della causa come esito, come conclusione. In questo senso la posizione della causa nel dominio delle premesse non può che costituirsi come un evento puramente formale, inessenziale, perché anche se posta come vera, come premessa appunto, non è lasciata libera di determinare i suoi effetti, ma ha nell'adeguatezza dei suoi effetti con effetti precedentemente noti la propria verifica. La causa, anche se premessa, e quindi posta come vera, è sempre ciò che si cerca, è sempre l'esito della ricerca e mai il cominciamento. Si capisce allora come la sintesi, benché la ribalti, non faccia che riproporre la via dell'analisi, condivida con essa gli obiettivi che ottiene in modo – per dirla con Pappo – innaturale. La direzione della ricerca e della conoscenza è sempre e solo una direzione, per così dire, *induttiva*, perché anche la dimostrazione *dalle* cause, se vuole porsi come conoscenza, è sempre una dimostrazione *delle* cause.

Possiamo aggiungere a quanto detto una nostra controprova del carattere di feticcio dimostrativo che Cartesio attribuisce alla via sintetica. Se infatti la sintesi, così come Cartesio la intende, fosse una vera e propria via per l'acquisizione della conoscenza, andrebbe inevitabilmente incontro a contraddizione. Abbiamo detto infatti che il metodo geometrico, al di là delle modalità con cui è condotto, si caratterizza per un certo ordine; precisamente per quell'ordine che sancisce un'insuperabile separazione di ruoli fra ciò che svolge quello di premessa e ciò che è invece conclusione. Ora, una forma sintetica di conoscenza delle cause sarebbe inevitabilmente una violazione di quest'ordine: le cause, poste come premesse, si troverebbero a dover dipendere, nella loro verità, dagli effetti, e si finirebbe così col dar luogo ad una dimostrazione in cui la verità delle premesse dipende dalla verità delle conclusioni di cui sono premesse. Un semplice assurdo teorico. È evidente infatti che le conclusioni della dimostrazione, per potersi ergere a giudici delle premesse, devono essere conclusioni solo per modo di dire. E così è nel pensiero di Cartesio, per il quale il procedimento sintetico non è affatto una dimostrazione assoluta, coerente ed utilizzabile a prescindere da altri elementi. Il metodo sintetico di dimostrazione, per scongiurare l'incoerenza, deve necessariamente prevedere un'ultima fase estranea al metodo deduttivo strettamente considerato e che Cartesio, per pura ovvietà, si permette di omettere: ossia il ricorso all'esperienza¹¹⁰.

Mai nominata nel testo in questione, il riferimento all'esperienza rappresenta il convitato di pietra dell'intero discorso sulla sintesi, e ciò che appunto lo salva dall'incoerenza. Ciò che per Cartesio è ovvio, ciò che viene da sé – tanto da sé che non serve nemmeno farvi riferimento – è il fatto che le conclusioni della dimostrazione sintetica, ossia gli effetti dedotti dalle cause, debbano essere poste alla prova dei fatti, permettendo così di produrre un'ultima inferenza che, dalla bontà delle conclusioni, giunge a giudicare quella delle premesse. Se l'esperienza confermerà quanto affermato dagli effetti così come sono stati dedotti dalle loro cause, le cause saranno considerate come verificate, altrimenti se ne dedurrà la falsità. L'esperienza, del resto, non è certo da intendersi in quanto esperienza sensibile: cartesianamente parlando, assumere le sensazioni a criterio di verità sarebbe semplicemente ridicolo. Tuttavia questo termine

110 Per via dello specifico significato che questo termine assume all'interno del sistema cartesiano, è bene sottolineare che utilizzandolo non ci si vuole riferire semplicemente alla "esperienza sensibile", ma più in generale a quell'apparato di conoscenze che non necessitano di approccio metodico per essere raggiunte ma che, nello stesso tempo, non possono nemmeno considerarsi "principi primi" in senso ontologico. Sotto questo riguardo anche l'intuizione del *Cogito* può essere considerata una specie di intuizione esperienziale, ossia una conoscenza che, pur non necessitando di altre conoscenze per essere raggiunta, può vantare un'autonomia logica ma, certamente, non ontologica.

raccoglie tutte quelle conoscenze che, seppure incapaci di giustificare autonomamente il proprio darsi, costringono il pensiero a fare i conti con la loro evidenza: tra queste se ne trovano senz'altro di non sensibili e la stessa evidenza del *Cogito* è una di esse.

Dovrebbe apparire finalmente evidente, quindi, quanto anche nel metodo sintetico siano sempre gli effetti a costituire il punto di partenza della dimostrazione, e le cause, formalmente incaricate di occupare quel ruolo, siano invece ancora – analiticamente – l'esito del processo, essendo l'ignoranza della causa la condizione di possibilità del costituirsi di un metodo quale metodo della conoscenza. Del resto, dobbiamo tener presente che ciò che nella dimostrazione ha *davvero* il ruolo della premessa, non è semplicemente ciò che è posto per primo, ma ciò che è *saputo* per primo e indipendentemente da ciò che è saputo di seguito. Le premesse della dimostrazione sono ciò che non ha bisogno della dimostrazione cui mette capo per ricavare la propria verità, ma al contrario ciò dalla cui verità sarà ricavabile la verità delle conclusioni. Così appare immediatamente che, anche nel processo sintetico, ciò che per primo è saputo come vero non sono le cause, ma gli effetti così come l'esperienza li certifica, tanto che la non corrispondenza degli effetti conclusi dimostrativamente con i dati di realtà non mette in discussione questi dati ma la causa da cui gli effetti non corrispondenti sono stati dedotti, evidenziando definitivamente l'ipotesicità con cui era stata premessa e la natura sostanzialmente “analitica” del metodo sintetico cartesiano.

2.4 ANALISI CARTESIANA. RAGIONI PER UNA PREDILEZIONE

Il riferimento all'ipotesicità con cui sono assunte le cause ci rende quindi finalmente perscrutabile il rapporto in cui si viene a trovare la concezione cartesiana del metodo geometrico con quella di Pappo, esposta precedentemente. Per il matematico alessandrino era l'analisi a caratterizzarsi per il ricorso ad ipotesi che giungevano a tenersi per vere in seguito alla loro deducibilità da conoscenza pregresse; in quel caso, come si è già sottolineato, la deducibilità era da intendersi come un processo puramente logico, poiché la natura geometrica dell'oggetto conoscitivo impediva di distinguere al suo interno cause ed effetti, e la stessa parola “principi” era da intendersi come utile a

denotare una priorità gnoseologica piuttosto che ontologica. Tuttavia, in seguito all'inserimento della coppia causa/effetto all'interno della dimostrazione geometrica, il significato da attribuire alle due vie dimostrative sembra invertirsi e, se prima era la sintesi a godere di maggior credito presso i geometri, ora è più che comprensibile che sia l'analisi a godere di quel primato presso i filosofi. Per questo motivo, colgono nel segno le considerazioni di De Angelis, quando afferma che “l'analisi e la sintesi cartesiana si differenziano da quelle tradizionali – poiché – Cartesio attribuisce all'analisi delle caratteristiche spettanti – almeno tradizionalmente – alla sintesi”¹¹¹. E il motivo di questa inversione potrebbe spiegarsi in questo modo: se il procedere per ipotesi da dimostrare sulla base della loro riconducibilità a conoscenze note costituisce, tanto per il pensiero antico quanto per quello moderno, una *via di riserva* ma mai la via privilegiata della conoscenza, è chiaro che un pensiero che trasforma i “principi logici” di Pappo in principi ontologici, in cause propriamente dette, non può che trovarsi ad invertire i termini con cui si designa il procedere *verso* i principi e il procedere *dai* principi. Infatti, nel pensiero cartesiano, sarà la via che procede a partire *dai* principi a dover ricorrere alla struttura ipotetica, proprio perché i principi – intesi ontologicamente – costituiscono l'esito della ricerca, ciò che all'inizio della ricerca è ignoto; al contrario, la via che procede *in direzione* dei principi sarà quella che “ordina le cose secondo natura”, ossia – come abbiamo detto – nell'effettivo ordine del loro ritrovamento (e non del essere; del loro darsi nella conoscenza e non del loro darsi nella realtà) e per questo dovrà dirsi, in sintonia con Pappo, analitica. Così sarebbe del tutto lecito intendere questa inversione cartesiana di *valore* tra la via sintetica e quella analitica come l'esito del suo porre l'accento sul significato assunto dai principi all'interno della dimostrazione: ciò che è originariamente noto in geometria, e ciò che è originariamente dato, ma solo posteriormente noto, in filosofia. Potremmo quindi sistematizzare le due concezioni del processo conoscitivo geometricamente condotto all'interno di una tabella come la seguente:

111 E. De Angelis, op. cit. p. 405

PAPPO	CARTESIO
Dal noto (principi geometrici) in direzione dell'ignoto (conseguenze)	Dal noto (effetti) in direzione dell'ignoto (cause)
ANALISI: premettendo le conseguenze come ipotesi, le si verifica sulla base della loro riconducibilità ai principi noti	ANALISI: premettendo gli effetti quali conoscenze di partenza, se ne rintraccia la causa
SINTESI: premettendo i principi geometrici quali conoscenze di partenza, se ne deducono le conseguenze	SINTESI: premettendo la causa quale ipotesi, la si verifica sulla base del suo rendere ragione degli effetti noti.

Questa spiegazione dell'inversione terminologica cartesiana, quindi, oltre a permetterci di individuare una continuità, altrimenti tradita, tra il suo pensiero metodologico e quello di Pappo, ci fornisce anche il destro per offrire un'interpretazione, per alcuni versi nuova, alla sua insofferenza nei confronti della dialettica antica e del sillogismo aristotelico. Se infatti è vero che Aristotele costituisce il riferimento gnoseologico per quel che concerne la determinazione dell'obiettivo della conoscenza, altra cosa sono l'uso che lo stagirita fa del sillogismo e quello che Cartesio fa del metodo sintetico, cui il sillogismo aristotelico sembra spesso paragonato nelle pagine cartesiane. Paragone che sembrerebbe fuori luogo, vista la distanza formale fra le due procedure, ma che appare comprensibile alla luce di quanto detto a proposito del rapporto in cui stanno causa ed effetto nelle due strutture metodologiche.

In effetti, i motivi che spingono Cartesio a rifiutare la sintesi come via privilegiata della conoscenza, somigliano molto alle ragioni che lo portano a criticare la dialettica di Aristotele e il suo sillogismo: in entrambi i casi, si è visto, siamo davanti a strumenti che, pur riconosciuti nella loro valenza esplicativa, sono ritenuti incapaci di condurre il processo della conoscenza verso nuovi obiettivi. Infatti, tutti quei procedimenti dimostrativi che, pur rendendo conto in modo rigoroso di quanto dimostrano, non si pongono come metodi di “ricerca”, sono inutili sul fronte della conoscenza, dal momento che

“non diventeremmo mai matematici, ancorché ritenessimo a memoria tutte le dimostrazioni degli altri, se non forniti anche dell'ingegno per risolvere qualsiasi problema; e non diventeremmo mai filosofi se, avendo letto tutti gli argomenti di

Platone e di Aristotele, non potessimo poi esprimere un fermo giudizio su un dato argomento: in tal modo dimostreremmo di aver appreso non delle scienze, ma delle storie”¹¹²

In questo senso, ciò che per Cartesio accomuna sillogismo e procedimento sintetico e li rende inadatti alla *Ricerca della Verità* è il fatto di costituirsi come procedimenti *conclusi*, come cristallizzazioni di conoscenze già raggiunte e quindi trasmissibili; il loro essere conoscenze nell'accezione di “esiti”, di corpus organico di saperi raggiunti, e non nel senso che più sta a cuore a Cartesio, quello di “processi”, di dinamiche, di meccanismi procedurali volti alla perlustrazione del non ancora conosciuto. Il sillogismo antico e la via sintetica sono senz'altro delle procedure dimostrative, ma non sono procedure conoscitive: mettono in mostra la necessità, l'evidenza di una conoscenza raggiunta, ma non sono affatto il metodo che ha portato al suo raggiungimento. L'opinione di Cartesio, in questo senso, è senz'altro da accogliere, ma solo se teniamo fermo – ancora una volta – quanto precedentemente detto circa il senso che egli attribuisce alla conoscenza come ricerca: ossia il suo essere votata alla determinazione della causa.

Infatti, senza questa presa di posizione, sarebbe più che lecito obiettare alla visione cartesiana del sillogismo il fatto che Aristotele lo considerasse a tutti gli effetti uno strumento di ampliamento della conoscenza e, a proposito della via sintetica, risulta altrettanto evidente come Pappo ne facesse un uso *pionieristico*, nel tentativo di rendere noto ciò che all'inizio del procedimento risultava ignoto. Tuttavia, in entrambi i casi, sebbene fosse ravvisabile una chiara componente procedurale, le conclusioni che ospitavano le nuove conoscenze coincidevano necessariamente con l'orizzonte degli effetti, e la conoscenza, per quanto venisse ampliata, lo faceva nella direzione di questi ultimi e non delle cause e dei principi. Il celebre “sillogismo macabro” di Aristotele, che vuole dimostrata la mortalità di Socrate sulla base del suo essere uomo e della mortalità che accomuna tutta questa specie, individua certamente un particolare effetto di quella causa già nota che è il destino proprio di tutti gli uomini e, in questo senso, amplia senz'altro la conoscenza; ma nel fare questo, nulla dice rispetto alla necessità e all'universalità del destino mortale e, in questo senso, la presuppone come condizione per la necessità dell'effetto particolare che se ne deduce. Lo stesso Aristotele, del resto, non parla certo del sillogismo scientifico come di uno strumento per la conoscenza dei

112 R. Descartes, A.T. X, p. 367

principi, ma quale apparato dimostrativo affidabile a partire dalla bontà dei principi stessi, i quali non traggono nessun guadagno veritativo dalla bontà del sillogismo che su di essi si fonda.

É evidente, quindi, che quando Cartesio accusa la dialettica di inutilità speculativa, non la sta certo giudicando per quel che concerne la sua capacità di trarre conseguenze particolari a partire da conoscenze più generali, ma rispetto alla sua impossibilità a dire alcunché circa la verità di queste ultime: quella che più sta a cuore alla sua filosofia. Cartesio ha ben presente il dominio conoscitivo del sillogismo ma è proprio questa consapevolezza ad indurlo ad escluderlo dal novero delle procedure di cui va alla ricerca. Ciò che tuttalpiù può spingere il filosofo a prenderlo in considerazione è appunto il suo aspetto dimostrativo, là dove con questo termine si indica il suo potere di esporre in modo indubitabile conoscenze già raggiunte; ma, sotto questo aspetto, è più che ovvio che al sillogismo e alla sintesi spetti un ruolo di secondo piano nel panorama delle procedure conoscitive.

La dimostrazione che sia questo il riguardo sotto il quale la procedura sillogistica e quella sintetica è presa in considerazione da Cartesio è offerta ancora un volta dalle *Risposte* a Mersenne. Nel testo, quando considera la via sintetica, Cartesio, come si è detto, parla di un procedimento che “*esamina*” la causa attraverso i suoi effetti, ossia che continua – anche premettendola in quanto ipotesi – ad avere nella determinazione della causa lo scopo dell'indagine. In questo senso, si è detto che la via sintetica interessa al filosofo francese perché rimane una “messa alla prova” della causa, che nel suo render ragione di effetti certi ha la propria condizione di accettabilità. Così, quando aggiunge l'espressione “benché la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause”, Cartesio, pur affermando – come si è notato precedentemente – che quando questo avviene la sintesi viene meno ai suoi scopi, egli sottolinea come la sintesi possa venire utilizzata anche nella sua accezione “conoscitiva”, precisamente quella mostrata dal pensiero antico, quale procedura che dalla conoscenza della causa procede alla determinazione degli effetti; ma nel mettere tra parentesi quest'espressione egli sottolinea appunto come, sotto questo riguardo, tale procedura non interessi la sua indagine metodologica, che di procedure che presuppongono la conoscenza della causa non sa che farsene. A prescindere da questa direzione della conoscenza la procedura sintetica e quella sillogistica non possono che costituirsi nelle forme “ipotetiche” di cui si è detto sopra: in quanto procedimenti che, pur partendo dalla causa come “concessa”,

premettono in realtà la conoscenza degli effetti e, pur procedendo “a partire” dalla causa, hanno nella conoscenza degli effetti il “dato” di partenza.

Sulla base di questa doppia valenza del sillogismo e della sintesi, quella conoscitiva in direzione degli effetti e quella puramente esplicativo-dimostrativa in direzione delle causa, si può anche comprendere il passaggio cartesiano che afferma come

“i dialettici non possono formare secondo le regole dell'arte alcun sillogismo che porti al vero, se non abbiano avuto prima la materia dello stesso, cioè se non abbiano conosciuto anteriormente la stessa verità che in esso viene dedotto”¹¹³

Questa frase, infatti, ha senso solamente se si è disposti a considerare il procedimento sillogistico come qualcosa che, dimostrativamente, procede nella direzione inversa a quella con cui si mostra formalmente. Affermare che il sillogismo deve premettere quanto dimostra non avrebbe alcun senso se lo si considerasse dal punto di vista conoscitivo, ossia se si ritenesse che in esso il dimostrato siano gli effetti, ciò che nel sillogismo occupa il posto delle conclusioni. Il sillogismo, infatti, non deve in alcun modo premettere gli effetti che giunge a dimostrare a partire dalla conoscenza della causa, perché in questa direzione il suo procedimento è logicamente impeccabile: nel dimostrare la mortalità di Socrate, Aristotele sta certamente premettendo quella di tutti gli uomini, ma per nessuna ragione quella di Socrate stesso. Si potrebbe affermare che questa conoscenza è “kantianamente” analitica, nel senso che la conoscenza della causa ospita già in nuce quella dei suoi effetti, ma non si può certo dire che tali effetti siano presupposti, ossia che il conoscerli già sia indispensabile per por capo alla dimostrazione del loro darsi. Se il sillogismo deve “aver conosciuto anteriormente la stessa verità che in esso viene dedotta”, questo ha senso solamente se si ritiene che tale verità riguardi la causa, e non gli effetti: se si pensa, cioè, che il meccanismo deduttivo del sillogismo non sia quello apparente, che procede dalla causa agli effetti, ma quello che verifica la causa anticipata sulla base della bontà degli effetti che se ne ricavano. Solo in questo caso, infatti, il sillogismo deve già conoscere il risultato della sua

113 R. Descartes, A.T. X, p. 406. A sostegno dell'assimilabilità tra sillogismo dialettico e via sintetica, il testo prosegue affermando: “Appare chiaro da ciò che essi stessi, con tale forma, non conoscono niente di nuovo e che pertanto la comune dialettica è del tutto inutile a chi desideri cercare la verità delle cose, ma può soltanto giovare, a volte, ad esporre più facilmente agli altri le ragioni già conosciute, e perciò dev'essere trasferita dalla filosofia alla retorica”. Considerazioni, queste ultime, che abbiamo visto, con variazioni lessicali minime, essere sostenute a proposito della sintesi nelle *Seconde risposte*.

dimostrazione, perché solamente se si ritiene che il risultato della dimostrazione sillogistica sia la conoscenza della causa, tale conoscenza si può ritenere pregiudiziale per la formulazione del sillogismo stesso. Solamente se sarà volto alla determinazione della mortalità degli uomini in generale, si potrà ritenere che il sillogismo aristotelico abbia avuto bisogno di conoscere già il proprio risultato per potersi strutturare, perché in questo caso il raggiungimento di quella conoscenza è indispensabile per la posizione delle premesse stesse della dimostrazione, sempre ammesso che non si voglia procedere stocasticamente “testando” ogni possibile causa.

A partire da questa differenza d'intenti, del resto, appare più chiara anche la celebre metafora cartesiana che paragona la possibilità di trarre qualcosa di buono dalla logica all'ardua impresa di “trarre una Diana o una Minerva da un blocco di marmo non ancora sbozzato”, poiché quella scienza contiene “realmente molti precetti ottimi e verissimi, tuttavia ve ne sono mescolati insieme tanti altri dannosi e superflui”¹¹⁴. Infatti, per quanto sia la logica ad insegnare a “non comprendere nei miei giudizi nulla che non si presenti alla mia mente con tanta chiarezza e distinzione da non avere alcun motivo per metterlo in dubbio” (Ivi, 18), essa rimane del tutto superflua quando a dover essere conosciuto è quel principio da cui muove la deduzione sillogistica. Se volessimo, anche in questo caso, riproporre con uno schema il rapporto tra la concezione aristotelica e quella cartesiana del sillogismo, apparirebbe così

ARISTOTELE	CARTESIO
Il sillogismo ha valenza conoscitiva (procede dal noto in direzione dell'ignoto)	Il sillogismo ha valenza dimostrativa (certifica conoscenze raggiunte altrimenti)
Il sillogismo conosce scientificamente gli effetti a partire dalla conoscenza della loro causa.	Il sillogismo dimostra la bontà della causa ipotizzata sulla base della rispondenza alla realtà dei suoi effetti.
Il sillogismo non serve alla conoscenza dei principi, ma è utile alla conoscenza di ciò che ne consegue.	Il sillogismo non serve alla conoscenza dei principi, ma è utile alla dimostrazione del loro esser tali.

È quindi sempre il riferimento alla conoscenza come conoscenza unicamente votata alla causa il vero discrimine per intendere la differenza cartesiana tra la via

¹¹⁴ R. Descartes, A.T. VI, p. 17

analitica e quella sintetica: senza la consapevolezza di questa distanza tra la ricerca filosofica cartesiana e quella antica, non è possibile intendere l'uso che Cartesio fa dei termini di analisi e sintesi e si finisce coll'attribuire al filosofo un'inversione di priorità rispetto alla tradizione che appare del tutto ingiustificata. Cartesio, quindi, non viene meno alla tradizione metodologica geometrica perché attribuisce un primato conoscitivo all'analisi mentre prima questo spettava alla sintesi; egli ha cambiato l'oggetto della conoscenza ed è più che ovvio che il metodo che prima risultava adeguato a quell'oggetto, risulti ora inadatto a quello nuovo. Per questo, se è vero che Cartesio rovescia la tradizionale subordinazione dell'analisi alla sintesi, è anche vero che questo avviene perché Cartesio rovescia prima di tutto la missione della conoscenza filosofica, che non è più chiamata a spiegare la realtà sulla base di principi noti, riconducendo ad Universalì mai messi in questione ogni fenomeno del mondo, ma ha lo scopo di giungere ad identificare Universalì con le carte in regola per questo ruolo.

Quest'inversione del ruolo filosofico si può notare anche nel *Discorso sul Metodo*, in cui Cartesio anticipa le perplessità dei lettori rispetto al metodo con cui sono esposti i saggi in appendice al testo¹¹⁵, metodo che sembrerebbe contraddire le indicazioni esplicitamente fornite nel *Discorso* stesso. Dice Cartesio:

“Se poi certi argomenti che ho trattato all'inizio della *Diottrica* e delle *Meteore* urtano a prima vista, dato che le chiamo ipotesi e sembra che non abbia intenzione di darne prova, si abbia le pazienza di leggere tutto con attenzione e spero che si resterà soddisfatti. Mi pare, infatti, che le ragioni si susseguano in tale modo che, come le ultime sono dimostrate dalle prime che sono loro cause, così queste, reciprocamente, lo sono dalle ultime che sono loro effetti.”¹¹⁶

Questa frase, in effetti, ora può apparire pienamente comprensibile, proprio perché la chiarificazione della posizione cartesiana rispetto ad analisi e sintesi ci permette di capire in qual senso egli possa ritenere che la sua argomentazione non sia soggetta a vizi formali, pur ponendo l'oggetto della dimostrazione, la causa, al principio del processo conoscitivo, e non alla fine. Sempre a partire da quanto detto, questa frase cartesiana sembra introdurre un testo che ricorre ad una redazione sintetica, proprio

115 Il *Discorso*, come noto, venne pubblicato anonimo nel 1637 e la sua sesta parte fungeva da introduzione a due saggi in cui Cartesio metteva in pratica il metodo stesso allo scopo di darne qualche esempio, la *Diottrica* e le *Meteore*.

116 R. Descartes, A.T. VI, p. 76; sulla peculiarità del metodo adottato nei saggi in appendice al *Discorso* e sulla sua rispondenza a quanto espresso nel *Discorso* stesso si veda G. Micheli, *il metodo nel Discorso e nei Saggi*, «Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode e degli Essais*» Roma 1990, pp. 211-222

perché sembra descrivere una dimostrazione dall'andamento ipotetico, in cui quanto premesso – nel senso di ospitato del dominio delle premesse – si configura come ipotesi che giunge a tenersi per vera alla fine della dimostrazione. In effetti, per quanto la *Diottrica* e le *Meteore* non siano testi prettamente filosofici e si sia spesso tentati di non includerli nel novero dell'opera filosofica cartesiana, sono diversi gli interpreti che spendendoci attenzione hanno sostenuto la tesi che in esse Cartesio viene meno al metodo analitico proprio dei suoi testi di filosofia, per ricorrere a quella sintesi che ha nell'appendice alle *Seconde Risposte* la sua unica applicazione. In questa avvertenza, quindi, Cartesio aggiunge una considerazione che consolida ulteriormente la nostra posizione circa la sua visione delle due vie:

“Non si deve pensare che in ciò commetta qui l'errore che i Logici chiamano circolo; l'esperienza, infatti, rendendo la maggior parte di questi effetti estremamente certa, le cause da cui li deduco non servono tanto a dimostrarli quanto a spiegarli; anzi, tutto all'opposto, sono proprio queste che trovano la propria prova in quelli”¹¹⁷

A questo punto lo spazio per i dubbi è ulteriormente ridotto. Qui il modo di procedere cartesiano nella conoscenza risulta chiarito una volta per tutte. Se nella fase espositiva della dimostrazione il filosofo attribuisce alle cause il ruolo delle supposizioni, e quindi delle premesse, questo è dovuto solamente ad un'esigenza retorico-espositiva e non corrisponde affatto alla reale posizione occupata dalle cause nella fase conoscitiva. In realtà la presupposizione delle cause serve più a spiegare gli effetti che a dimostrarli, perché solo a questi ultimi è attribuito il compito di dimostrare le prime. Ed è per questo motivo, per questa semplice apparenza della presupposizione delle cause, che la dimostrazione cartesiana non è soggetta all'accusa di circolarità, ossia di mancato rispetto dell'ordine argomentativo, l'*ordinem scilicet* cui si è fatto precedentemente riferimento. Infatti non si dà nessun circolo se si comprende che le cause non sono affatto premesse, ma piuttosto concluse a partire dalla verifica dei loro effetti attraverso il ricorso all'esperienza che, appunto, le rende certe, vere.

117 R. Descartes, A.T. VI, p. 76. Prosegue Cartesio: “Le ho definite ipotesi solo perché si sappia che penso bensì di poterle dedurre da quelle prime verità che sopra ho ricordato, ma che, di proposito, non ho voluto farlo onde impedire a certi speculatori (che immaginano di apprendere in un giorno quanto un altro ha imparato in vent'anni, appena questi dice loro qualche parola, e che sono tanto più soggetti a ingannarsi e tanto meno capaci di verità quanto più son vivi e penetranti) possano prendere appunto di là per costruire su quelli che credono i miei principi qualche stravagante filosofia di cui poi mi vedrei attribuito la responsabilità”.

Occorre quindi tener sempre presente che il rapporto tra premesse e conclusioni all'interno della dimostrazione, non corrisponde necessariamente allo stesso rapporto all'interno del semplice sillogismo. La dimostrazione, svincolandosi dall'ipotesi, non si accontenta di un'inferenza al condizionale, per cui *se "A" allora "B"*. Nella dimostrazione le premesse hanno la caratteristica di essere "più note" delle conclusioni, e non semplicemente di determinarle. La dimostrazione è sempre un procedere a partire da un "dato che", da un "essendo che", da una conoscenza vera, acquisita. Per questo motivo se, sillogisticamente, formalmente, il procedimento sintetico ha nelle cause le proprie premesse, dimostrativamente continua ad accadere il contrario, dal momento che il primo dato, ciò che è dato per primo, ciò che è conosciuto come vero prima di tutto il resto, continua ad essere l'effetto così come l'esperienza lo certifica, e non la causa che, come dato, appare solo per ultima, alla fine della dimostrazione. È solo per questo motivo, quindi, che il procedere sintetico appare *posteriore* rispetto a quello analitico, che gode così del privilegio di essere il solo vero metodo della conoscenza.

Sulla base di una siffatta concezione della sintesi ci si può quindi spiegare le ragioni che spingono il filosofo a non adottarla nella fase inventiva del processo conoscitivo, per relegarla alla fase espositiva. Infatti, la priorità dell'analisi rispetto alla sintesi oltre ad essere di natura ontologica – nel senso per cui la sintesi non fa che da maschera all'analisi – è anche di natura di cronologica. Il processo con cui una causa viene sinteticamente dimostrata, infatti, non è un procedimento per prove ed errori e, anche se la sintesi fosse riconosciuta come metodo della conoscenza oltre che della dimostrazione del già conosciuto, essa dovrebbe comunque ricorrere ad un'analisi preventiva. Se infatti in quest'indagine si procedesse sinteticamente a partire dall'assunzione di una qualunque causa da verificare, non si metterebbe capo a nessuna conoscenza, dal momento che prima di giungere all'identificazione di una causa in grado di rendere ragione dei fenomeni – ossia una causa capace di determinare effetti in accordo con la realtà – si dovrebbe condurre una verifica di tutte le possibili cause, che solo per caso potrebbe giungere a verificarne una in tempi ragionevoli. È quindi chiaro che prima di ipotizzare una causa, prima di premetterla, occorre aver già provveduto a sfrondare l'albero delle possibilità. E con quale metodo si potrebbe attuare questa potatura delle ipotesi se non con quello analitico?! Infatti è proprio per quest'applicazione preventiva, forse inconscia, della via analitica – ossia tramite una preventiva inferenza delle cause per mezzo degli effetti – che è poi possibile sottoporre

queste stesse cause a verifica. Un momento analitico forse poco rigoroso e di natura vagamente intellettuale, ma necessariamente analitico, perché solo così si può proceder ad una selezione delle ipotesi che renda la sintesi capace di infilare una conoscenza.

A ulteriore sostegno di quanto si è affermato finora, ci viene in soccorso un ultimo elemento – forse il più significativo – rappresentato dalla celebre discrepanza tra la versione latina e quella francese del testo delle *Seconde Risposte*, la prima anteriore di qualche anno rispetto alla seconda e pubblicata in due differenti edizioni¹¹⁸. Nel testo latino, infatti, là dove ci aspetteremmo di trovare i termini di causa ed effetto, che caratterizzano la distinzione tra analisi a sintesi nella versione francese, troviamo una coppia che fa per la prima volta la sua comparsa all'interno del discorso sull'ordine dimostrativo del metodo geometrico. Se, *in francese*, l'analisi mostrava “come gli effetti dipendano dalle cause”¹¹⁹, e la sintesi otteneva, seppur limitatamente, lo stesso risultato “esaminando le causa per i suoi effetti”¹²⁰, scopriamo che, *in latino*, l'analisi mostra la via attraverso la quale “una cosa è stata metodicamente e come a priori scoperta”¹²¹, mentre la sintesi procede “per una via opposta e come cercata a posteriori”¹²².

I termini a priori e a posteriori, specie per il modo con cui vengono usati e per il processo che vogliono designare, a prima vista sembrano complicare ulteriormente la situazione. In effetti, in linea con quanto sostenuto dallo stesso Cartesio rispetto alla natura dei due procedimenti dimostrativi e con quanto suggerito dall'uso tradizionale della coppia a priori/a posteriori, ci saremmo aspettati che a venire indicato come a priori fosse il metodo sintetico che, procedendo a partire dalla conoscenza della causa ne deduce gli effetti qualificandoli come certi senza bisogno di farne esperienza. Questa, del resto, era la radice del valore “inventivo” del procedimento sillogistico aristotelico: la possibilità di congetturare sugli effetti e il loro darsi a partire dalla conoscenza della loro causa. Tradizionalmente, infatti, se c'era un procedimento che poteva dirsi a priori in senso autentico era proprio quello sillogistico, che nel prescindere dalla contingenza esperienziale e nello strutturarsi ricorrendo al solo intelletto traeva la radice della propria

118 Come noto, l'edizione francese delle *Meditazioni* venne pubblicata solo nel 1647 nella traduzione di De Luynes, mentre il testo delle obiezioni venne tradotto da Clerselier. La traduzione, com'è altrettanto noto, si discosta parecchio dall'originale latino del 1641 (riedito nel '42 da Elzevier), e la revisione fattane da Cartesio ha obbligato tanto l'edizione critica di Adam e Tannery, quanto la traduzione di Alquié a prendere in considerazione entrambi i testi.

119 R. Descartes, A.T. IX-1, p. 121

120 *Ibid.*

121 R. Descartes, A.T. VII, p. 156

122 *Ibid.*

scientificità, che portava con sé l'universalità e la necessità dei propri risultati. Il richiamo cartesiani all'assimilabilità della struttura sillogistica con quella sintetica ci farebbero quindi ipotizzare, da parte sua, un riconoscimento della natura a posteriori della pratica analitica. Se l'analisi è intesa come un processo che dalla conoscenza dell'effetto risale a quella della causa non si capisce, insomma, come possa dirsi a priori, se con questa parola continuiamo ad indicare ciò che indicavano gli antichi.

Si intuisce, quindi, come il passaggio in questione possa aver generato più di un malinteso circa la concezione cartesiana di analisi e sintesi, e portato parecchi critici¹²³ a ritenere il procedimento analitico cartesiano *macchiato* da aspetti propri del metodo sintetico tradizionalmente inteso – primo fra tutti il “verso” della dimostrazione – se non a confondere le due procedure vedendo una pratica sintetica dove invece è analitica, e viceversa¹²⁴.

Anche in questo caso, tuttavia, le parole della metafisica, quando a scriverle è la penna di Cartesio, assumono un significato ambiguo o, perlomeno, mostrano sfaccettature nuove¹²⁵. Per questo, per tenere i capi di questa confusa matassa terminologica, può essere utile non perdere di vista le indicazioni emerse dalla lettura delle frasi di Pappo, in cui le due vie si distinguevano in virtù del rispetto o della violazione dell'effettivo ordine della conoscenza, per cui – benché invertite rispetto a Cartesio – l'una procedeva per ipotesi da verificare e l'altra traendo deduttivamente le conseguenze di ciò che già si conosceva.

Inoltre occorre tener presente che la via analitica cartesiana, pur muovendosi in direzione della causa a partire dagli effetti, non per questo ricorre all'esperienza sensibile come ad un dato di partenza: gli effetti cartesiani, ciò che si dà in secondo luogo

123 Le considerazioni di De Angelis riportate nelle pagine precedenti circa la “novità” dell'inversione di priorità tra analisi e sintesi operata da Cartesio e circa l'attribuzione all'analisi di “motivi” propri della sintesi anticamente intesa, possono essere lette quali fraintendimenti dettati dall'ambiguità del testo cartesiano, la cui terminologia non aiuta certo a fare chiarezza a riguardo.

124 In questo errore, a nostro avviso, è caduto anche M. Gueroult, che ne suo *Descartes selon l'ordre des raisons* afferma: “dans le *Discours de la méthode* e dans les *Méditations*, où l'ordre est analytique, la place de la preuve ontologique, par exemple, n'est pas la même que dans l'exposé géométrique des *Secondes Réponses*, ou que dans les *Principes* où l'ordre est synthétique” (vol.1, p.22). Se è infatti fuori dubbio l'impianto sintetico dell'appendice alla *Seconde Risposte*, più che discutibile è la tesi che vuole sintetica anche la redazione dei *Principi*. Per quanto si comprendano le ragioni che possano aver portato a questa confusione, se così fosse non si capisce quale scopo avesse la loro riesposizione spinoziana.

125 A sottolineare quanto l'uso cartesiano dei termini “a priori” e “a posteriori” sia poco ortodosso e quanto problematiche siano le conseguenze del loro inserimento all'interno della traduzione francese di questo passaggio delle *Risposte*, è F. Alquié, che nella sua edizione del testo cartesiano dedica un'ampia nota alla questione: “la difficulté de ce texte est très grande et, si l'on s'en tient à la traduction de Clerselier, les affirmations de Descartes semblent tout à fait incompréhensibles” (Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, II, p. 581)

nell'ordine della realtà, ciò che, per definizione, dipende ontologicamente dalla propria causa, non costituiscono un “fenomeno” nell'accezione moderna del termine. L'esperienza conoscitiva cartesiana, come si è già detto, rimane un'esperienza puramente intellettuale, al netto del corpo e delle sue rappresentazioni. Non occorrono osservazioni empiriche per constatare gli effetti ed è quindi in virtù di quest'accezione *intellettuale* delle conoscenze prime che il procedimento analitico può, agli occhi di Cartesio, dirsi comunque aprioristico.

Ciò che, a nostro avviso, è sbagliato sarebbe intendere questo riferimento all'a priorità dell'analisi come sintomo di una concezione “pseudo-sintetica” di quest'ultima, nel senso che anch'essa procederebbe in direzione degli effetti a partire dalla conoscenza della causa¹²⁶. Qui, quando Cartesio parla di un procedimento che “mostra come gli effetti dipendano dalle cause”, a nostro avviso non ci sono affatto elementi sufficienti per trasformare la dipendenza ontologica, che senz'altro questo procedimento “mostra”, nella dipendenza logica e cronologica di un procedimento conoscitivo che ha ricavato gli effetti dalle cause. Infatti, anche un procedimento analitico come quello che abbiamo descritto finora, pur procedendo dagli effetti verso le cause, continua a “mostrare” come i primi dipendano dalle seconde, senza per questo che sia necessario che la causa preceda logicamente i suoi effetti: anche ricavando le cause dagli effetti si continua infatti a mostrare come gli effetti dipendano dalle cause¹²⁷.

126 In questo senso sembrano muoversi le considerazioni di R. Perini, quando parla “dell'inattesa inversione del comune uso linguistico, per cui nelle *Secundae Responsiones* la conoscenza degli effetti attraverso le cause è attribuita all'analisi, la quale diviene a priori, mentre la sintesi sembra procedere a posteriori, e dagli effetti alle cause – al contrario dei *Principia*, dove sembra senz'altro ristabilito il comune nesso tra causa-effetto, a priori e sintesi”. (op. cit. p. 256). La stessa “sfumatura sintetica” che sembra assumere l'analisi in alcuni passaggi dell'opera cartesiana è sottolineata – benché rifiutata – da Beyssade, quando criticando Gueroult e Gouhier, afferma: “Faudra-t-il se résigner, avec d'éminents commentateurs, à voir dans la somme cartésienne quelque chose d'un peu bâtarde, une synthèse mitigée d'analyse, un sorte de compromis?” (*L'ordre dans les Principia*, in “Les études philosophiques”, IV, 1976). Sia il testo di Perini che quello di Beyssade si dedicano ad un confronto fra la procedura metodologica delle *Meditazioni* e dei *Principi*, a partire dal problema posto dal noto *Colloquio con Burman*, nel quale Cartesio sembra affermare che i suoi *Principi* si caratterizzino per uno stile sintetico e non analitico. In realtà, per quanto tra le due opere sia senz'altro ravvisabile una notevole distanza metodologica, difficilmente si può giungere a classificare i *Principi* come testo redatto sinteticamente, ed è quindi ragionevole evidenziare (come fa tanto Perini, quanto Beyssade) il fatto che il testo del *Colloquio* non venne mai né pubblicato né tanto meno corretto.

127 A sostegno di questa lettura (o forse quale suo presupposto) c'è la considerazione che vuole la ricerca cartesiana come improntata alla causa, ai principi: infatti, se conoscere qualcosa è conoscerne la causa, il metodo che procede “secondo l'ordine con cui le cose sono state conosciute”, alias il metodo analitico, non potrà che porsi come procedimento che premette gli effetti e conclude la loro causa, rendendo quindi del tutto fuori bersaglio l'interpretazione che vuole anche la via analitica una forma di conoscenza “per causas”. Del nostro stesso avviso sono, del resto, le considerazioni Beyssade, il solo critico che si sia soffermato pazientemente sui problemi posti dalla traduzione francese del testo delle *Seconde Risposte*: “Faire voir comme les effets dépendent des causes n'est pas exactement proposer d'abord les causes et déduire par après les effets (ce qui est le sens strict d'*a priori*), mais plutôt résoudre les

Ma se si tien fermo il verso della dimostrazione analitica e quindi il senso di questa parola all'interno del discorso cartesiano, occorrerà mettere in discussione il senso della parola a-priori, cui il primo termine è innegabilmente affiancato. Per questo, è senz'altro vero che l'identificazione del procedimento a priori con la dimostrazione che muove dagli effetti in direzione delle cause risulta problematica, ma non si può sfuggire a questo problema affermando che quindi l'analisi non può essere fatta coincidere con la via che procede dagli effetti, perché tale lettura contraddice al testo cartesiano. Se questa apparente contraddizione viene affrontata si dimostra infatti rivelativa del fatto che con il termine a-priori, cartesianamente, si vuole indicare semplicemente una conoscenza che procede *prescindendo da conoscenze precedentemente acquisite*, che non ha bisogno di nessun presupposto empirico, ma che è in grado di strutturarsi in maniera totalmente intellettuale e autonoma, indipendentemente dalle rappresentazioni empiriche, dalla loro adeguatezza e, in generale, da conoscenze precedenti. L'analisi, in altri termini, non produce argomentazioni al condizionale, non giunge ad affermare cosa *sarebbe* vero a partire da premesse di cui non conosce il valore di verità; l'analisi conosce *in prima battuta*, non ha bisogno di conoscenze terze che certifichino, per altra via, il valore di verità delle sue premesse.

In questo senso l'analisi è “*come a priori*”: proprio per il suo costituirsi come procedura inventiva, come pratica dimostrativa “originale”, rispetto alla quale la sintesi può qualificarsi solo come copia rovesciata. Quest'ultima deve quindi dirsi a posteriori in virtù del fatto che, senza il procedimento analitico che ha individuato ciò che nella sintesi svolge il ruolo di premessa, sarebbe del tutto impossibile. La struttura a posteriori della sintesi, quindi, è tutt'uno con la sua posteriorità cronologica nei confronti dell'analisi, col suo non poter fare a meno di essa per potersi dare; allo stesso modo la natura a priori del procedimento analitico qualifica la sua priorità, la sua pregiudizialità nei confronti del metodo sintetico. Infatti, se una conoscenza a-posteriori è tale in virtù del suo costituirsi a partire da conoscenze pregresse, questo sta a significare che di tali conoscenze è chiamata a rendere ragione. Là dove il procedimento a priori *impone* il proprio discorso senza tema di smentita perché capace di valere indipendentemente dalle circostanze, la verità raggiunta a posteriori deve necessariamente confrontarsi con

effets rencontrés d'abord pour dégager leur dépendance à l'égard des causes ainsi prouvées” (op. cit. p. 359). Allo stesso modo, quindi: “examiner les causes par leurs effets n'est point partir des effets pour prouver les causes, mais composer, à partir des causes (sup-)posées d'abord, leur effets”, dal momento che “les point de départ de la synthèse peuvent être d'abord admis à titre hypothétiques, et vérifiés après coup par leurs effets.” (*Ibid.*)

quella verità di partenza da cui ha potuto procedere per giungere a possedersi e, in questo senso, oltre ad avere nella verità di tale conoscenza originaria la condizione per la propria, si pone in rapporto ad essa in termini giustificativi, costituendosi come qualcosa che di tale verità originaria deve offrire una spiegazione, o di cui – viceversa – tale verità si possa costituire come la spiegazione.

Per questo, si capisce, come sia il procedere dagli effetti in direzione delle cause che il procedimento inverso possano, di per sé, porsi come procedimenti a posteriori: perché questo avvenga, infatti, è sufficiente adottare quella maniera ipotetica di dimostrare che premette quanto ancora non si conosce, per affermarne la verità una volta che a partire da ciò si sia logicamente dedotto qualcosa di precedentemente noto. Che, poi, il dato di partenza, ciò che è noto fin dall'inizio e che costituisce il termine di riferimento per affermare la verità di quanto ipotizzato, sia ontologicamente causa o effetto, questo diventa del tutto irrilevante ai fini di stabilire il carattere a priori o a posteriori della dimostrazione – e quindi la sua struttura analitica o sintetica. Se la dimostrazione ha avuto luogo nella forma di una messa alla prova, di una verifica della verità di una proposizione, questa si dovrà dire a posteriori, indipendentemente dal fatto che la proposizione verificata metta a tema la causa piuttosto che l'effetto: nel primo caso, semplicemente, si procederà a rendere ragione della causa sulla base del suo riuscire a costituirsi come causa di effetti noti; nel secondo caso si farà la stessa cosa con gli effetti a partire dalla causa nota. Il procedimento a priori, allo stesso modo, si costituirà come differente non perché condotto a partire dalla causa in direzione degli effetti, ma semplicemente perché condotto a prescindere da un'istanza verificatoria: procedimento conoscitivo in senso proprio, in senso autentico, in senso “inventivo” e, proprio per questo, non verificabile sulla base della rispondenza o sintonia dei suoi risultati a conoscenze pregresse.

Se così è, quindi, la differenza cartesiana tra un procedere a priori e uno a posteriori è tutta racchiusa nella distinzione tra un metodo che inventa e uno che dimostra l'inventato, tra una via per conoscere e una via per affermare indubitabilmente il conosciuto¹²⁸. E questo, a ben vedere, è esattamente lo scarto tra l'analisi e la sintesi

128 Sull'uso “eterodosso” dei termini a priori e a posteriori, colgono a nostro avviso nel segno le considerazioni di Beyssade: “On est dérouté de voir rapprochés analyse et *a priori*, alors que la lieson inverse s'imposerait. Il faut partir de l'original latin, (qui) affirme non poit que l'analyse est *a priori*, mais que par la voie analytique la chose est découverte comme *a priori*, *tamquam a priori inventa*; non poit que la synthèse est *a posteriori*, mais que la voie synthétique est cherchée comme *a posteriori*, *tamquam a posteriori quesita* [...] Les deux tamquam indiquent clairement que le sens chronologique ici retenu diffère du sens logique traditionnel dans les Ecoles, que le commencement analytique est la difficulté initiale et non pas

cartesiane che, indipendentemente dal procedere dagli effetti o dalle cause, si distinguono per la natura inventiva della prima e dimostrativa della seconda. Non a caso, infatti, sempre nell'edizione latina, Cartesio, dopo aver definito il procedere sintetico come un procedere a posteriori, afferma tra parentesi: “sebbene spesso la stessa prova sia in essa più a priori che nell'analisi”¹²⁹. Quest'inversione inaspettata di ruoli – che corrisponde all'inversione tra causa ed effetto della versione francese di cui si è già detto in precedenza – non ci deve scoraggiare come un improvviso rimestar le carte, poiché non fa che affermare l'indifferenza della *direzione* dimostrativa rispetto alla sua natura, il fatto che, come si è detto, a determinare il carattere a priori o a posteriori di un procedimento non sia la sua direzione, ma la modalità con cui sono tenute per vere le premesse della dimostrazione: conoscenze possedute nel caso della dimostrazione a priori, ipotesi da dimostrare sulla base di conoscenze note nel caso della dimostrazione a posteriori.

Infatti, è del tutto ovvio che anche il procedimento sintetico, inteso come lo intendeva l'edizione francese del testo cartesiano, ossia come procedere a partire dalle cause, possa portare con sé una prova “più a priori che nell'analisi”, perché, come accadeva nel sillogismo aristotelico, anche a partire dalla conoscenza della causa si può *produrre* nuova conoscenza, si può cioè “inventare”; semplicemente l'*inventio* sarà in direzione degli effetti e della loro determinazione. E se Cartesio, nel suo illustrare la differenza tra analisi e sintesi, valorizza il carattere dimostrativo e non inventivo di quest'ultima, ciò accade semplicemente perché l'*inventio* degli effetti è questione che non

la cause ou la première notion, et que l'après coup synthétique n'est pas la démonstration qui remonte des effets aux causes” (op. cit. p.394).

129 R. Descartes, A.T. VII, p. 156. Significativo il fatto che in questo caso l'espressione *tamquam* scompaia dal testo cartesiano, che parla di procedimento “a priori” e non più “come a priori”. In questo circostanza, infatti, riferendosi all'uso inventivo della sintesi come procedimento che dalla conoscenza dei principi deduce quella degli effetti, il significato del termine è in tutto e per tutto quello tradizionale. In questo senso, quindi, il richiamo al fatto che la via sintetica sia spesso *più* a priori di quella analitica sottolinea semplicemente il fatto che la via sintetica, “privilegiando” le prove che procedono dalle cause in direzione degli effetti, è utilizzata più spesso nella sua forma a priori di quanto non lo sia la procedura analitica: capita, cioè, più spesso di utilizzare a priori – e quindi in modo non ipotetico – la via che procede dalla causa all'effetto di quanto non accada per la via che procede dall'effetto alla causa. E questo, ovviamente, non perché la prova a priori coincida *sempre* con quella che dalla conoscenza della causa conduce agli effetti, ma perché vi coincide nel caso della sintesi. “Puiqu'il peut y avoir des preuves par les effets dans un exposée synthétique tout comme des preuves par la nature ou essence dans un texte analytique, il faut dire seulement que la voie synthétique privilégie les preuves a priori, que la manière de prouver y est souvent plus a priori que dans l'analyse” (Beyssade, op. cit., p. 394). Questa lettura, del resto, conferma la nostra tesi circa il fatto che a priori e a posteriori non sono categorie riferibili in modo esclusivo né all'analisi né alla sintesi, ma rappresentino semplicemente quel modo di procedere ipotetico o meno che, a seconda che si muova in direzione della causa o degli effetti, può caratterizzare entrambi i procedimenti.

riguarda il suo specifico interesse filosofico che, come sappiamo, è votato alle cause e alla loro individuazione.

Si può a questo punto citare un altro celebre passaggio delle *Risposte* cartesiane, quello contenuto nel testo che il filosofo francese indirizza a Gassendi:

“L'errore che è qui il più considerevole¹³⁰ è che questo autore suppone che la conoscenza delle proposizioni particolari debba sempre essere dedotta dalle universali, secondo l'ordine dei sillogismi della dialettica. Nel che dimostra di sapere assai poco in che modo la verità si debba ricercare; poiché è certo che per trovarla si deve sempre camminare dalle nozioni particolari per venire in appresso alle generali; sebbene si possa anche reciprocamente, dopo aver trovato le generali, dedurne altre particolari”¹³¹

Se letto alla luce delle considerazioni di qui sopra, questo brano diventa particolarmente significativo, perché mostra una volta di più come non sia il procedere dalla conoscenza delle cause piuttosto che da quella agli effetti a determinare il valore propriamente conoscitivo di un metodo, ma come invece ciascuna delle due procedure possa dirsi inventiva o semplicemente dimostrativa a seconda dell'obiettivo specifico della conoscenza: le cose generali o quelle particolari. Infatti, come è vero che dopo aver trovato le cose generali – a partire dalle particolari – se ne possano trovare “altre” di particolari, allo stesso modo, ipotizzando la verità di queste ultime, si può procedere a verificarle sulla base della loro riconducibilità a quelle generali già note, trasformando in così il procedimento analitico in un metodo a posteriori.

Ecco allora che, anche in questo caso, per comprendere il significato della distinzione cartesiana tra analisi e sintesi e la predilezione del filosofo per la prima quale via privilegiata per la speculazione filosofica, diventa indispensabile riconoscere la ricerca di Cartesio come una ricerca originariamente indirizzata ai principi, ai fondamenti ontologici, alle cause in senso proprio, in linea con l'impianto gnoseologico antico per cui conoscere è, in primo luogo, conoscere la causa. Senza questa presa d'atto, a nostro avviso, non solo la presunta inversione cartesiana del primato della sintesi rispetto

130 Il riferimento è all'accusa di circolarità logica che Gassendi indirizza alla dimostrazione cartesiana del cogito e dell'esistenza di Dio.

131 R. Descartes, A.T. IX-1. pp. 205-206. Significativo è l'uso della parola “altre”, che indica appunto come anche Cartesio sia ben disposto ad ammettere una valenza propriamente inventiva del sillogismo, ma a patto che questa sia rivolta all'individuazione di nuovi effetti particolari a partire dalla conoscenza acquisita delle loro cause. Su questo punto si esprime anche E. De Angelis: “a ciò che ci pare di riconoscere come sintesi, Descartes ha attribuito qui non una funzione semplicemente ripetitrice, sia pure allo scopo di ottenere maggiore chiarezza, ma inventrice, poiché infatti essa mena, salendo per i medesimi gradi, anche alla conoscenza di tutte le *altre* cose, in più di quelle assunte come punto di partenza” (op. cit. p. 63)

all'analisi diventa del tutto inspiegabile e ingiustificata, ma gli stessi significati di questi termini tendono a confondersi, ponendo le basi per quella lunga serie di fraintendimenti che hanno fatto del metodo cartesiano la versione moderna del “bene di Platone”.

Ma dove si colloca l'adozione spinoziana del metodo sintetico di dimostrazione all'interno del quadro che abbiamo tracciato? Di fatto è questa la domanda che ci sta a cuore e la cui risposta può riservare novità interpretative sul ruolo della sintesi in Spinoza e, quindi, sul significato da attribuire a tutta la sua metafisica. Come si è detto, infatti, il fatto che Meijer condivida la collocazione cartesiana del metodo sintetico fra le arti retoriche, non può essere ragione sufficiente per attribuire questa stessa opinione a Spinoza, il quale – almeno nell'*Etica* – non si limita a “disporre” sinteticamente, ma pretende invece di “dimostrare”. Il problema quindi è quello di capire se questo cambio di ruoli della sintesi determini anche un cambiamento di significato, ossia se la dimostrazione sintetica di Spinoza, proprio in virtù del primato che sembra riacquisire rispetto all'analisi cartesiana, non sia qualcosa di nuovo e di diverso rispetto al metodo sintetico cartesiano per come lo abbiamo finora descritto, non essendo però riducibile nemmeno alla struttura del sillogismo aristotelico.

Il darsi di questa differenza, come si può intuire, è qualcosa di più di una semplice ipotesi, ma è piuttosto un vero e proprio sospetto: se la sintesi cartesiana è caratterizzabile per la sua struttura ipotetica, per l'inversione che opera tra ciò che è premesso formalmente e ciò che invece costituisce la premessa reale dell'argomentazione, appare difficile rintracciare nel discorrere spinoziano qualcosa di simile a questa maniera di procedere. Le dimostrazioni dell'*Etica*, in altri termini, non sono mai la presupposizione di qualcosa che giunge ad essere tenuto per vero in seguito alla constatazione dei suoi effetti e del loro corrispondere ai dati di realtà. Certo: ogni proposizione spinoziana è seguita da una dimostrazione volta a far vedere come quanto

sostenuto derivi necessariamente da quanto precedentemente assunto o dimostrato, e in questo senso può sembrare che l'andamento del lavoro sia ipotetico: la singola proposizione può cioè esser guardata come un'ipotesi che giunge a verificarsi nella propria dimostrazione, che è appunto un cercare affinità fra ciò che da quella proposizione si lascia dedurre e i suoi antecedenti. Almeno formalmente, l'*Etica* sembra rispondere alla perfezione a quest'impianto metodologico. Ciò che però lascia interdetti, è il fatto che quei "dati di realtà", quegli antecedenti che fungono da criterio di verificabilità di ogni proposizione, non sono affatto degli "effetti" nel senso cartesiano del termine, delle immediatezze – sensibili o intellettuali – la cui evidenza si dà prima di quella delle cose che verificano, nonostante queste ultime siano ritenute ontologicamente precedenti e, in questo senso, loro cause. La dimostrazione sintetica spinoziana, in altri termini, non è riconducibile a quel processo che giunge ad affermare le cause sulla base della rispondenza alla realtà dei loro effetti, la cui conoscibilità sarebbe quindi da ritenersi un evento più immediato di quanto non lo sia quella delle prime. In Spinoza la causa non si caratterizza, cioè, per un maggior coefficiente di dubbio, di oscurità, che renderebbe la sua conoscenza qualcosa di meno immediato rispetto alla conoscenza dei suoi effetti. Quell'inversione tra ordine logico e ordine ontologico che sembra caratterizzare il processo conoscitivo cartesiano in quanto procedimento che – analiticamente o meno – parte dall'evidenza degli effetti per giungere in seconda battuta alla costatazione della loro causa, sembra essere estranea tanto alla teoria quanto alla prassi metodologica spinoziana, che considera la conoscenza una prassi capace di ripercorre in parallelo l'ordine di sviluppo della realtà.

Per questo, se è vero che il ricorso alla struttura formale della sintesi geometrica, al suo apparato definitorio ed assiomatico, alla rigidità del suo andamento dimostrativo, rende inevitabile il fatto che il discorso assuma sembianze ipotetico-deduttive, è altrettanto vero che la "direzione" della dimostrazione spinoziana non può essere fatta coincidere con quel processo dagli effetti alla causa che fa coincidere la seconda con il dominio delle premesse ipotizzate e i primi con quelle delle conclusioni incaricate di verificarle. In Spinoza le cause non sono soggette a verifica: sono piuttosto gli effetti che giungono a ritenersi come accettabili a partire dal loro conformarsi alle cause precedentemente note.

La tesi, viene da sé, ha bisogno di essere argomentata e l'estrema carenza di riferimenti a questi temi nei lavori di Spinoza rende la faccenda particolarmente gravosa,

nonché costantemente disponibile alla smentita. Tuttavia è l'ordine stesso con cui procede la conoscenza nell'*Etica* a costituire il principale riferimento per le nostre osservazioni: la sola condizione è che, seguendo le indicazioni di F. Alquié, si sia disposti ad avere per Spinoza “più considerazioni di tanti che affermano di ammirarlo, sforzandosi di obbedire alle sue norme e di prendere sul serio le sue premesse”¹³². Con questa frase, a ben vedere, non si vuole intendere altro se non la disponibilità a considerare *seriamente* la disposizione delle proposizioni, ossia ad assegnare a ciascuna conoscenza il posto che effettivamente occupa all'interno del procedimento argomentativo, senza pensare che la struttura sintetica del testo debba necessariamente invertire sul piano formale la disposizione di premesse e conclusioni, premettendo le seconde per *verificarle* sulla base della loro capacità di concludere le prime. Ciò che nell'*Etica* è posto per primo e svolge il ruolo di premessa è quanto *effettivamente* è conosciuto per primo e senza l'aiuto di quanto segue: per questo motivo i dati di partenza della conoscenza sintetica non sono affatto, cartesianamente, l'oggetto della dimostrazione sintetica stessa, l'ipotesi che la dimostrazione è chiamata a certificare sulla base di quanto è più noto di essa, ma il reale punto d'inizio della conoscenza, quanto si conosce in primo luogo.

In altre parole, l'esposizione sintetica dell'*Etica* non è il frutto di un lavoro analitico pregresso che è giunto a conoscere quanto nel testo spinoziano viene prima presupposto e solo poi dimostrato; l'*Etica* è un'opera immediatamente conoscitiva che – per esprimerci con Cartesio – conosce “come a priori”, in prima battuta, senza bisogno di presupporre un processo conoscitivo antecedente e più autentico di sé di cui essa si limiterebbe a esporre e dimostrare i soli risultati. L'*Etica*, insieme alle sue verità, manifesta il metodo del loro ottenimento, il modo con cui le si è autenticamente raggiunte; in essa, il metodo sintetico non è un metodo dell'esposizione, ma il metodo della conoscenza propriamente detta o, perlomeno, di quella che per Spinoza può definirsi tale: perché in effetti – e questo, con ogni probabilità, costituisce il principale esito di quanto si va sostenendo – il metodo sintetico di Spinoza, smettendo i panni del ribaltamento posticcio di quello analitico per porsi come autenticamente conoscitivo, finisce inevitabilmente coll'essere portatore di una diversa concezione della conoscenza e, di conseguenza, della verità.

Ma prima di tracciare il profilo della concezione del vero sottesa al significato da

¹³² F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Puf, Paris 1981; tr. it. *Il razionalismo di Spinoza*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 1987, p. 10

attribuire al procedimento sintetico spinoziano, è bene che questo procedimento mostri più chiaramente la propria struttura e la distanza che lo separa necessariamente da quello cartesiano.

3.1 IL VALORE NON IPOTETICO DELLA SINTESI SPINOZIANA

Nel capitolo precedente si è accennato al fatto che sia Spinoza che Cartesio si muoverebbero all'interno di un impianto gnoseologico di matrice aristotelica, affermando che la riconducibilità delle due impostazioni alla teoria della conoscenza propria di Aristotele sarebbe da rintracciare nella comune identificazione della causa, del principio ontologico della realtà, con l'oggetto specifico del processo conoscitivo¹³³. Sia per Cartesio che per Spinoza conoscere in senso proprio un evento, di qualsiasi natura esso sia, significa conoscerne la causa, il principio che trasforma il suo darsi da circostanza contingente e imperscrutabile a realtà necessaria e prevedibile, ciò che rispondendo alla domanda che chiede il “perché” di qualcosa è in grado, appunto, di offrire ragioni del suo presentarsi, di togliere quel dato fenomeno dal dominio inquietante del caso per restituirlo alla dimensione tranquillizzante dischiusa dalla piena ragione. Entrambi i nostri autori, in altre parole, sarebbero filosofi, se questo termine ha ancora un significato: sarebbero intelligenze votate alla ricerca di quello “stesso” che è il principio primo della realtà, la ragione del darsi di quel mondo che, privato della capacità di manifestare la propria necessità, si considera perennemente in balia del proprio annichilimento, un gioco senza regola alcuna che per gioco è iniziato e per gioco conoscerà la propria fine.

Il fatto che la concezione cartesiana della conoscenza si rifaccia a quella aristotelica è cosa che, se non apparisse di per sé evidente, sarebbe verificabile sulla base di diverse sentenze contenute nei testi del filosofo, a partire dal suo richiamo alla conoscenza divina come “madre” di tutte le altre, come ciò posseduta la quale tutte le

133 Su questo punto anche E. Giancotti Boscherini: “Che la conoscibilità della conclusione si fondi poi sulla premessa, che cioè il sapere sia un conoscere per cause, poiché «noi sappiamo qualcosa nel momento in cui ne conosciamo la causa» (Aristotele) costituisce un cardine di tutta la spinoziana teoria della conoscenza e del metodo e un punto peraltro in cui risulta manifesta la saldatura tra metafisica e teoria della conoscenza e del metodo.”, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Roma, 1972, p. 61

altre sono generate. Nelle sue *Meditazioni*, suscitando i dubbi di Marsenne, egli affermerà:

“non appena se ne darà occasione dovrò esaminare se ci sia un Dio e, se c'è, se possa essere ingannatore; infatti, finché si ignora una tale cosa non mi sembra di poter mai essere pienamente certo di nessun'altra cosa”¹³⁴

La frase – significativa anche per quanto concerne l'ordine dimostrativo¹³⁵ – in effetti assume il proprio significato a partire dal presupposto che la conoscenza possa dirsi tale nella misura in cui è *per causas*, ossia conoscenza che origina dalla causa; perché solo quest'ultima, una volta posseduta, è capace di illuminare circa gli effetti, che risulteranno conoscibili solo in un secondo momento e grazie ad essa.

Lo stesso vale per Spinoza che, nel suo *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, dopo aver affermato che

“abbiamo mostrato che l'idea vera è semplice o composta di idee semplici, e tale da mostrare in qual modo una cosa sia o sia stata fatta, e che i suoi effetti oggettivi procedono nell'anima in ragione della formalità dello stesso oggetto”¹³⁶

subito aggiungerà: “il che equivale a quello che hanno detto gli antichi, e cioè che la vera scienza procede dalla causa agli effetti”. Il fatto poi che qui si faccia riferimento alla conoscenza come ad un qualcosa che “procede” in direzione degli effetti, non deve trarre in inganno; dal momento che solamente nel preventivo possesso della conoscenza della causa è possibile per la conoscenza un tale processo, che può aver luogo solo in secondo tempo. Il passaggio dalla causa agli effetti, quindi, costituisce *l'esplicitarsi* della

134 R. Descartes, AT VII, p. 37

135 È evidente infatti che, pur affermando questa pregiudizialità della conoscenza divina, l'argomentazione cartesiana segua tutt'altro ordine, facendo di Dio qualcosa che giunge a conoscersi solo in seguito alla conoscenza ben più certa che è quella costituita dal Cogito. La contraddittorietà fra quanto sostenuto qui da Cartesio e la prassi argomentativa effettivamente usata costituisce, come si anticipava, l'oggetto della critica di Marsenne, cui Cartesio risponderà escludendo le conoscenze certe sulla base della loro autoevidenza da quelle bisognose dell'originaria evidenza di Dio. Nella versione francese del testo, infatti, il passaggio è accompagnato da un breve excursus assente in quella latina, che sottolinea la consapevolezza cartesiana circa l'apparente contraddizione che l'affermazione poteva far emergere: “Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de mediter que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles j'y pourrai trouver par après, il faut...”. Tuttavia non si può non riconoscere che una certezza (quella del cogito) che si trova a dover essere riconoscente verso una conoscenza (quella della bontà di Dio) ottenibile solo a partire da esse, sia una certezza perlomeno *inquieta*: a questo proposito vedi P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995

136 B. Spinoza, TIE, § 85

conoscenza, il suo esibirsi in quanto conoscenza raggiunta che, anziché riposare in sé stessa, si estende deduttivamente all'orizzonte degli effetti, propagandosi indubitabilmente su tutta la realtà.

Tuttavia, se conoscere significa conoscere a partire dalla causa e se, proprio per questo motivo, la causa rimane quanto è da conoscere in primo luogo, il pensiero cartesiano – a differenza di quello antico – è giunto a problematizzare quest'ultima conoscenza, mostrando come il sillogismo aristotelico, per quanto adatto ad assolvere quell'opera di espansione della conoscenza *a partire dalla causa*, fosse assolutamente incapace di offrire ragioni circa l'assunzione del proprio *punto di partenza*. Abbiamo un metodo per conoscere una volta conosciuta la causa; ma che ne è del metodo con cui questa causa può essere conosciuta? Può vantare questo secondo metodo lo stesso rigore e la stessa affidabilità del primo? Se il pensiero antico aveva evaso questa domanda finendo col costruire il suo edificio metafisico su “piedi di argilla”, Cartesio fa della risposta al quesito intorno al principio primo della conoscenza il nodo cruciale della sua filosofia e della modernità tutta: nessuna aggiunga piani all'edificio del sapere senza prima provvedere a consolidarne le fondamenta, a costo di dover abbattere quanto costruito finora. La conoscenza come conoscenza *dalla* causa esige, in primo luogo, di essere conoscenza certa *della* causa, e se il procedimento sillogistico trasforma questa conoscenza in scienza, in sapere che si possiede con la forza della necessità, occorre che altrettanta necessità caratterizzi il processo che ha portato al possesso della causa stessa.

In questo senso il lavoro di Spinoza appare ad un tempo concorde e problematico. Da un lato il problema gnoseologico cartesiano non può non riguardarlo: nonostante solo ingenuamente si possa considerare lo spinozismo un semplice proseguimento della filosofia cartesiana, altrettanto ingenuo sarebbe considerare il suo pensiero completamente estraneo al problema della conoscenza così com'è posto da Cartesio, perché anche un pensiero – come quello spinoziano – che riafferma il primato della verità rispetto al metodo del suo raggiungimento¹³⁷, una volta posto il problema di questa rapporto, è chiamato comunque ad argomentare sulla sua inconsistenza. Non si può, in altre parole, ritenere che la questione della conoscenza come esito della conoscenza certa circa la causa non riguardi lo spinozismo perché, sotto questo riguardo, anche se eretico, il pensiero di Spinoza resta un pensiero moderno e, in questo

¹³⁷ Cfr. B. Spinoza, *TIE*, § 38

senso, cartesiano. L'ansia di *stabilità* che caratterizzava il cartesianesimo in quanto pensiero che giunge a mettere in discussione i cardini del sapere metafisico scoprendoli incapaci di reggere all'urto del dubbio, è stato d'animo condiviso anche da Spinoza¹³⁸, che nell'uno e nell'altro caso sta all'origine del filosofare, come la meraviglia stava all'origine della filosofia antica.

D'altro canto, però, l'indagine spinoziana sembra rivelarsi carente rispetto al compito che si è proposta. La sua impostazione metafisica, proprio perché ricorre alla struttura sintetica delle conoscenze geometriche, sembra aggirare in un sol colpo quella miriade di problemi gnoseologici che la stessa collocazione storica del pensiero di Spinoza fa ritenere assolutamente inaggirabili. Cos'è questo dogmatismo definitorio nel bel mezzo del secolo del *dubbio metodico*? È mai possibile che vent'anni dopo le *Meditazioni* il problema della conoscenza sia già finito nel cestino filosofico e si possa riprendere a filosofare mettendo a tacere i propri dubbi? Com'è possibile giungere ad affermare Dio, la dimostrazione maggiormente bisognosa di cura e rigore proprio perché da essa dipendono tutte le altre, a poche pagine dall'inizio della propria argomentazione? Quella Spinoziana, in altri termini, ha tutte le sembianze di una ricerca che muove a partire da una causa e non verso di essa, e proprio per questo motivo sembra lasciare totalmente sguarnito il terreno della dimostrazione del suo ottenimento.

Come conciliare, allora, l'adozione del metodo sintetico che, così come descritto da Cartesio, presuppone una conoscenza pregressa della causa, con la necessità di determinare rigorosamente la causa stessa, in sintonia con l'impostazione del problema gnoseologico proprio di tutta la modernità? Come è possibile, ancora, intendere la via sintetica spinoziana senza privare immediatamente la ricerca che vi ricorre del suo connotato propriamente metafisico, rivolto alla determinazione della causa, considerandola come una via adatta a rispondere agli interrogativi cartesiani, che chiedevano alla causa di porsi in modo tale da poter rendere conto di sé e del proprio raggiungimento? La risposta, a nostro avviso, non può che essere contenuta in una

138 La prima parte del *TIE*, del resto, riesprime lo stesso spirito che si respira nelle prime righe del Discorso di Cartesio. Tuttavia è anche vero il fatto che se c'è un guadagno dell'*Etica* rispetto al *TIE* questo risiede proprio nell'abbandono di quelle istanze dubitative che avevano caratterizzato i primi tentativi filosofici di Spinoza, per portarlo ad assumere un concetto di verità immediatamente al riparo dalla possibilità di essere messa in dubbio; a proposito osserva E. Scribano: "Tanto Cartesio era stato il filosofo della via soggettiva al vero, dell'accesso alla verità attraverso il dubbio, della necessità di dotarsi di un metodo per la ricerca della verità, tanto Spinoza è il filosofo che si muove nella verità stessa, che non mostra alcun interesse per le procedure della persuasione o per il metodo di ricerca della verità, tutte vie che inizialmente avevano trattenuto l'attenzione di Spinoza, ma che erano state lasciate cadere insieme al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*" (*Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 9)

concezione della sintesi che si distacchi tanto dal modello cartesiano quanto da quello antico: modelli tra loro lontanissimi per quanto concerne il ruolo che rivestono all'interno della pratica conoscitiva, ma assolutamente assimilabili rispetto all'effettiva natura del loro procedere, che in entrambi i casi – anche se con obiettivi diversi: di verifica, in un caso; di determinazione degli effetti di quanto già conosciuto nell'altro – parte dalla conoscenza ancora incerta della causa per determinare i suoi effetti.

Ma se è giunto il momento di trarre qualche conclusione per una corretta individuazione del metodo sintetico di Spinoza e per una sua radicale distinzione dalla via sintetica cartesiana di dimostrazione, la constatazione che il pensiero di Spinoza muove dalla preliminare posizione delle causa – posizione in senso autentico e non puramente ipotetico – e rinuncia a fare di questa posizione l'esito di un percorso – ipotetico o sincero che sia – rappresenta la prima delle osservazioni da fare per uno sguardo che si sforzi di “prendere sul serio le sue premesse”¹³⁹, senza misconoscere le evidenze nell'intento di raggiungere una pacificazione forzosa fra cartesianesimo e spinozismo.

Partire dalle cause è, una volta tanto, partire dalla loro verità; e se si obietterà che tutto sommato, nella sua definizione del metodo sintetico, anche Cartesio partiva dalla verità delle cause nel momento in cui le premetteva ipoteticamente per poi verificarle, occorre rispondere che nell'*Etica* ciò che è presupposto non ha alcun bisogno di essere verificato: presupporre, qui, non è ipotizzare la verità di qualcosa per sottoporla alla prova dei fatti, ma spiegare la realtà a partire da un principio che da questa non si lascia mettere in dubbio e rispetto a cui una mancata coincidenza della cosiddetta “realtà”, costituisce un problema per la realtà e non più per il principio.¹⁴⁰ Nell'*Etica* l'affermazione della causa, non è affermazione la cui verità passa per la prova delle sue conseguenze; non c'è un solo punto del capolavoro spinoziano che direttamente o

139 F. Alquié, *Ibid.*

140 Da questo punto di vista, quindi, sono più che comprensibili le attenzioni del pensiero marxista contemporaneo nei confronti di Spinoza. Soprattutto il marxismo meno ortodosso, quello di Althusser e Balibar, quello che individua nel pensiero del maestro una novità prettamente filosofica, ha più di un semplice legame di parentela con una posizione, come quella spinoziana, che non si preoccupa di raggiungere una consonanza fra la propria filosofia e il mondo, soprattutto se quest'ultimo termine si rivela essere un coacervo di pregiudizi più che un sistema di evidenze. Aggiungi che la struttura ipotetica della dimostrazione è per Spinoza una forma del secondo genere di conoscenza (tenendo come riferimento la struttura proposta nel TIE), incapace in quanto tale di scongiurare l'errore: “la stessa cosa si deve dire delle ipotesi che, per spiegare certi movimenti che convengono ai fenomeni celesti, non sorgono se non per dedurre da esse, se vengono applicate ai moti celesti, la natura dei cieli; la quale, tuttavia, può essere diversa, soprattutto dal momento che possono essere concepite molte altre cause per spiegare tali movimenti” (TIE, § 58, in nota.)

indirettamente possa essere letto in chiave dimostrativa, nel senso per cui ciò che viene dimostrato è la verità dei presupposti della dimostrazione. Non un solo punto in cui le premesse delle dimostrazioni siano anche oggetto della stessa dimostrazione cui mettono capo o di una più complessiva. La verità delle premesse, la verità delle cause non è mai messa in dubbio; Dio non attende la conformità al mondo di quanto da lui si lascia dedurre come si attende la sintonia con un'evidenza più evidente quale prova della propria. Nel metodo sintetico di Spinoza, Dio è *davvero* il primo conosciuto e il massimamente evidente. Ciò che occorrerà fare, quindi, sarà capire come questa conoscenza della causa possa porsi preliminarmente rispetto alle altre conoscenze senza sfociare nel dogmatismo, in modo che questo primato non venga scambiato con la rinuncia o l'incapacità a render conto di sé: la sintesi spinoziana, pur rinunciando a trasformare le sue premesse in ipotesi che la dimostrazione seguente è incaricata di vagliare, dovrà quindi mostrarsi capace di scongiurare l'impostazione del sillogismo che, non sapendo dir nulla rispetto alla verità del proprio punto di partenza, nulla sa nemmeno del valore di verità del proprio punto d'arrivo.

Per questo, qui occorre non cadere nella tentazione di trattare l'*Etica* come un testo privo di valore gnoseologico, esente dal problema moderno della "certezza", finendo col considerarlo come un viaggio *à l'ancienne* che, a partire da una metafisica che in esso viene solamente esposta ma non dimostrata, si dedica alla formulazione di un'etica, alla sua deduzione sillogistica, lasciando ad altri e più *moderni* lavori il compito di far apparire le basi dell'edificio filosofico e la loro stabilità. Una lettura come questa misconosce l'appartenenza di Spinoza alle modernità e lo trasforma, in una sorta di presocratico fuori tempo massimo, in un autore incapace di incorporare all'interno del proprio pensiero la novità e l'impensato propri della filosofia moderna in quanto fondatrice del problema della conoscenza, per riposare invece in quella tranquilla identità tra essere e pensiero che rende la conoscenza della causa qualcosa di esente da qualunque dubbio e l'affermazione degli effetti il risultato di un processo meramente deduttivo: Spinoza è proprio il *contrario* di tutto questo. L'estrema familiarità spinoziana con l'opera di Cartesio e il ricorrere nel suo pensiero di espressioni perentorie in aperto contrasto con l'impostazione cartesiana del problema della conoscenza, non permettono di considerare lo spinozismo un pensiero svolto *a prescindere* dal problema della fondazione delle conoscenze prime, la fondazione cioè di quei principi ontologici nella cui conoscenza è custodita la possibilità di dare solide basi alla propria conoscenza del

mondo.

In altri termini, quindi, il primato gnoseologico delle cause proprio del metodo sintetico dell'*Etica*, se autenticamente – e non ipoteticamente – inteso, unito alla necessità di tenere il pensiero che vi si esprime all'interno di una prospettiva moderna, porta a considerare il senso nuovo con cui il metodo sintetico spinoziano va inteso quale conseguenza del senso da attribuire alla posizione della causa in seno al dominio delle premesse argomentative: se è vero che l'impostazione spinoziana dell'*Etica* impedisce di intendere la sua filosofia come un processo metodico che giunge alla scoperta dei principi, e che l'istanza *fondativa* propria del pensiero post-cartesiano impedisce invece di guardare ad essa come un semplice discorso che segue da quella scoperta, il significato del “primato di Dio” può essere considerato in senso dogmatico solo da uno sguardo *ingenuo*, mentre solamente uno sguardo *cieco* potrebbe attribuirgli un senso ipotetico. Il significato della priorità della conoscenza di Dio rispetto alle altre, infatti, è spinozianamente riconducibile al primato della verità rispetto alla determinazione del metodo per il suo raggiungimento ed è quindi a partire da un senso della verità differente rispetto a quello adeguativo che diventa comprensibile quest'inversione di ruoli fra cause ed effetti all'interno della pratica conoscitiva e, quindi, anche la necessità del ricorso al modello sintetico. Il percorso delle pagine che seguono, quindi, percorrerà in senso inverso questa catena, perché si riuscirà a definire il *sensu spinoziano della sintesi* una volta che sarà chiarito il senso del *primato conoscitivo della causa* rispetto a sui effetti, che a sua volta, sarà pienamente comprensibile alla luce del significato da attribuire al *primato della verità* rispetto a quello del metodo.

Prima di procedere in questa direzione, però, occorre scartare un'ultima possibilità: quella che prevede l'esistenza di un'opera spinoziana che si sia incaricata di compiere quel lavoro analitico votato alla determinazione delle cause che permetterebbe quindi all'*Etica* di dedicarsi alla deduzione sillogistica dei loro effetti. In altre parole, perché la nostra tesi circa la non riconducibilità della struttura sintetica spinoziana a quella cartesiana possa essere comprovata, occorre escludere che il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, opera che spesso è stata sospettata di giocare questo ruolo, rappresenti quell'introduzione analitica all'*Etica* in cui ciò che là è posto all'inizio del processo di conoscenza come suo punto di partenza, qui si dà alla fine come suo esito.

Per come le cose apparivano a Cartesio, infatti, l'oggetto della conoscenza finiva col decidere preventivamente del metodo per il suo raggiungimento, e la ricerca della

causa comportava necessariamente il ricorso all'analisi, contemplando la via sintetica solo in termini ipotetici e fasulli: finché la conoscenza è implicitamente intesa come conoscenza delle cause, non c'è spazio per altro metodo fuori dall'analisi e qualunque uso della sintesi rimane abbondantemente al di sotto del livello della rilevanza filosofica, per ridursi a congettura d'interesse retorico che riafferma lo schema logico analitico. Ma preso atto del fatto che l'*Etica* non riproduce la sintesi quale mero rovesciamento retorico della via analitica, per via dell'irriducibilità ad ipotesi delle sue premesse, per affermare che essa non procede nemmeno sillogisticamente alla pura e semplice deduzione degli effetti a partire da cause precedentemente note, occorre accertarsi che di quest'indagine precedente non vi sia traccia nell'opera spinoziana.

E a ben vedere, in effetti, di un lavoro simile non v'è traccia. Le posizioni di quanti vedono nel *TIE* il luogo in cui Spinoza avrebbe compiuto quel percorso “preventivo” necessario affinché la posizione della causa nell'*Etica* non assumesse sembianze dogmatiche, sono infatti da rifiutare, prima ancora che per i contenuti dell'opera metodologica spinoziana – che, come vedremo nelle pagine seguenti, non si lascia affatto ridurre a quel lavoro analitico cartesianamente necessario ad una successiva deduzione sintetica di “altri” e nuovi effetti – per motivi di ordine prettamente logico.

Facendo per ora astrazione del contenuto del lavoro metodologico di Spinoza, è semplicemente assurdo infatti che un primo testo, che si ritiene così indispensabile alla corretta intelligenza di un secondo, sia poi escluso dalla redazione di quest'ultimo, offrendo al lettore una scala della conoscenza che parte dal secondo gradino. L'incompiutezza dell'opera, poi, indipendentemente dai motivi – teorici o contingenti – che l'hanno determinata, impedisce di fatto di intendere il suo ruolo come pregiudiziale alla corretta comprensione dell'*Etica*, visto che non si capisce come un'analisi dimezzata possa costituire la premessa per quel lavoro sintetico che dei risultati di quello analitico non può fare a meno. In secondo luogo – per quanto i titoli delle opere filosofiche non siano certo riducibili al resoconto affidabile dei loro contenuti – non si capisce per quale motivo il lavoro analitico debba essere fatto coincidere con un processo di “*purificazione intellettuale*”: se l'analisi porta alla corretta determinazione della causa a partire dall'evidenza di alcuni suoi effetti, questo processo costituisce a tutti gli effetti un lavoro *dell'intelletto* e non un lavoro *sull'intelletto*. Per quanto non sia certo in discussione l'anteriorità del *TIE* rispetto all'*Etica*¹⁴¹, il carattere di quest'anteriorità difficilmente si

141 La questione della datazione del *TIE*, come noto, è particolarmente complessa. La tesi di Mignini (*Per la datazione e l'interpretazione del “tractatus de intellectus emendatione” di Spinoza*, in “La cultura”, 17, 1979,

lascia interpretare nel senso di un prodromo metafisico, di un cammino analitico volto al raggiungimento di quel culmine della conoscenza incaricato di costituire il punto di partenza dell'*Etica*. Per questo motivo non soddisfano le considerazioni di quanti sostengono che

“i due cominciamenti – analitico e sintetico – si ritrovano in Spinoza, però non giustapposti, bensì conseguenti: il *TIE*, dimostrato analiticamente, è un'introduzione all'*Etica*, dimostrata secondo l'ordine sintetico.”¹⁴²

Per quanto, quindi, sia più che lecito sottolineare il carattere introduttivo del *TIE* rispetto al lavoro metafisico di Spinoza, quest'introduzione non si lascia leggere come il primo passo della ricerca e, in quanto tale, facente parte della ricerca stessa. Affermare questo significa sostenere l'incompiutezza dell'*Etica* stessa, oltre che del *TIE*, perché significa affermare che, prescindendo da una lettura di quest'ultimo, il capolavoro spinoziano rimarrebbe incapace di mostrare la propria coerenza e sufficienza a sé stesso, dovendo rimandare ad un'opera a sua volta incompiuta per attingere la condizione preliminare per la propria sensatezza, introducendo così un circolo vizioso difficilmente superabile.

Se quindi la teoria della conoscenza a partire dalla quale si guarda all'opera di Spinoza rimane di matrice cartesiana, diventa difficile sostenere come fa De Angelis che

“per Spinoza il momento sintetico non è un momento accessorio o addirittura degno di essere passato sotto silenzio; esso è invece il momento essenziale, e compito dell'analisi è prepararlo [...] l'emendazione deve culminare con l'idea di Dio per motivi non soltanto etici ma anche logici e ontologici.”¹⁴³

Queste considerazioni, infatti, varrebbero anche per Cartesio, che è il primo a

pp. 87-160; *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del "tractatus de intellectus emendatione" di Spinoza*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, 1985, pp. 515-25) che vuole il lavoro metodologico spinoziano anteriore alla redazione del *Breve Trattato*, e quindi risalente agli inizi degli anni '50, risale ormai a più di trent'anni fa, e da allora pochi passi sono stati fatti sia a favore che contro questa tesi. Gli elementi a disposizione, del resto, impediscono il sopraggiungere di grandi novità in proposito e alla posizione di Mignini, sostenuta da Curley (*The Collected Works of Spinoza*, Vol.I, Princeton, 1985) e Klever (*Remarques sur le "tractatus de intellectus emendatione"*, in "Révue des sciences philosophiques et théologiques", 71, 1987, pp. 101-12), se ne oppongono di altrettanto autorevoli e ben fondate che individuano nelle similitudini teoriche tra *Etica* e *TIE*, e nella distanza di alcuni elementi di entrambe queste opere dal KW, ragioni sufficienti per sancire la posteriorità rispetto a quest'ultimo.

142 De Angelis, *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, «Giornale critico di filosofia italiana», XVIII, 1964, p. 413

143 De Angelis, *Ibid.*

sostenere la conoscenza dischiusa a partire dal possesso della causa – quindi la conoscenza sintetica di stampo sillogistico – come la forma più alta di sapere, quella che permette di avere piena consapevolezza della realtà a partire dalla conoscenza della sua ragion d'essere. Ma proprio per questo motivo il momento analitico, incaricato di “preparare” questa fase, finisce col rivestire un ruolo infinitamente più rilevante della sintesi stessa, la quale può portare a conoscenze affidabili solamente a partire dall'affidabilità del processo che ha portato all'identificazione delle sue premesse e del loro valore di verità. Si ha quindi un bel da fare per sostenere che in Spinoza il ricorso all'analisi sarebbe dettato dalla “debolezza dell'intelletto” e che “se l'uomo avesse, prima di ogni altra, chiara e distinta l'idea di Dio ne dedurrebbe senz'altro la serie delle idee vere e conoscerebbe così il vero ordine delle cose. Ciò renderebbe superflua l'analisi”¹⁴⁴.

Se però si riconosce che questa chiarezza e distinzione dell'idea di Dio non appartiene all'uomo in prima battuta, allora non si può che fare del suo ottenimento la chiave di volta del lavoro della conoscenza, il suo momento essenziale, dovendo affermare – con Cartesio – che è ad esso che va dedicata la massima cura e che quindi l'analisi costituisce il metodo privilegiato per l'acquisizione di ciò che più conta. Per questo, non si può credere di aver colto lo specifico della sintesi spinoziana nel carattere “potenzialmente” superfluo dell'analisi che la precede: se viene riconosciuta l'assenza effettiva delle condizioni per l'autosufficienza del momento sintetico – il darsi immediato dell'idea di Dio – allora diventa del tutto irrilevante sostenere che l'analisi *sarebbe stata inutile* se quelle condizioni si fossero date, perché si riconosce implicitamente che, anche per Spinoza, quelle condizioni non si danno e che la conoscenza di Dio necessita di un metodo.

Ma è proprio così? É davvero impossibile guardare all'*Etica* come a un testo pienamente autosufficiente e capace di dischiudere il suo significato indipendentemente dal riferimento ad una fase analitica della ricerca della verità? Forse, se c'è un valore introduttivo del *TIE* nei confronti dell'*Etica*, esso consiste proprio nel veicolare questo messaggio d'indipendenza, nel comunicare l'inutilità di una fase analitica del pensiero per un pensiero che abbia pienamente compreso il significato delle parole che usa. Certo: sotto certi riguardi è più che comprensibile che quest'opera appaia come “percorso verso Dio”, come un lavoro analitico per giungere al possesso dell'idea vera a partire dalla sua ignoranza; ma occorre anche prendere atto che, in quanto tale, si tratta di un

144 *Ibidem*

tentativo fallito, di un processo che giunge in corso d'opera a comprendere il proprio carattere paradossale, perché a sua volta reso possibile dal possesso di quell'idea di cui va alla ricerca¹⁴⁵. Il fatto è che il riconoscimento di quest'impasse teorica è precisamente quanto distingue il pensiero epistemologico spinoziano da quello cartesiano, e permette al primo di inaugurare un senso della verità tale da privare quest'ultima della necessità di ricorrere a un metodo per il suo raggiungimento, rendendo così la fase analitica della conoscenza qualcosa di realmente superfluo, talmente superfluo da poter essere estromessa dalla trattazione dell'*Etica*.

Nella sua introduzione al testo, Mignini sottolinea infatti l'emergere di questo paradosso e il rischio che la sua mancata soluzione possa chiudere definitivamente le porte al progetto cartesiano di una conoscenza rigorosa e fondata una volta per tutte:

“in un senso l'idea dell'ente perfettissimo sembrerebbe porsi alla fine del processo della conoscenza sorretto dal metodo; in un altro l'idea dell'ente perfettissimo sembra invece costituire il necessario punto di partenza della filosofia e del metodo”¹⁴⁶

La novità dell'impostazione spinoziana del problema del metodo, quindi, coincide con la consapevolezza – assente in Cartesio – dell'intrinseca problematicità di questa ricerca, della contraddittorietà cui va incontro un discorso volto al raggiungimento *pre-ordinato* della conoscenza di Dio, perché il darsi preventivo di questa stessa conoscenza è la condizione per l'acquisizione della consapevolezza circa l'ordine

145 In questa direzione sembra muoversi l'interpretazione di Mignini che, oltre a sostenere l'anteriorità del TIE rispetto al KV (art. cit.) avanza l'ipotesi che il testo sia stato interrotto per il sopraggiungere di difficoltà teoriche che avrebbero finito col rendere paradossale la sua stessa redazione. Dice Mignini: “egli non fu in grado di concluderlo non già per mancanza di tempo o per le difficoltà dell'esistenza, ma perché l'iter concettuale dell'opera non era concludibile, essendo stato superato e dunque già concluso, nella sua stessa interruzione, dal pensiero dell'autore” (*Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de Intellectus emendatione*, «Spinoza nel 350° anniversario della nascita», Napoli, 1985, pp. 515-25). Sempre Mignini, nella sua introduzione al testo, parlerà di “impedimenti determinati e specifici, interni alla stessa struttura dell'indagine, che impediscono a Spinoza di proseguirla” motivo per cui “il suo mancato completamento e la denegata trasmissione agli amici denunciano in esso l'esistenza di un problema teorico non ancora superato” (*Opere di Spinoza*, a cura di Mignini e Propietti, Milano, 2007, pp. 6, 8). Per un approfondimento di questo tema, si veda anche H. De Dijn, *The significance of Spinoza's Treatise on the Improvement of the Understanding (TIE)*, «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», 66, 1974, pp. 1-16

146 Introduzione a *Opere di Spinoza*, a cura di Mignini e Propietti, Milano, 2007, p. 12. Aggiunge Mignini: “è per questa ragione che il trattato sul metodo è rimasto incompiuto? Oppure la costruzione della filosofia si è rivelata indispensabile per la costruzione dello stesso metodo, anche nella sua formulazione più elementare? Quest'ultima sarebbe un'ulteriore e più radicale ragione d'incompiutezza” (*Ibid.*). Rispetto al paradosso in cui si verrebbe a trovare un metodo tradizionalmente inteso all'interno del TIE, si veda anche l'intervento di H. De Dijn, *Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking*, «Studia Spinoziana», 2, 1986, pp. 15-24

da adottare per conoscere: non è possibile pensare ad un metodo per giungere alla conoscenza dell'ente perfettissimo prescindendo dalla conoscenza di ciò su cui il metodo stesso è chiamato a far luce. Nessun metodo, inteso come apparato procedurale precostituito, incaricato del raggiungimento definitivo della verità a partire da una condizione di dubbio e ignoranza iniziali, può svolgere il proprio compito efficacemente, perché la verità stessa è la condizione per la definizione formale del mezzo del proprio ottenimento¹⁴⁷.

In questo senso, sembrano cogliere lo spirito spinoziano le parole di E. Severino, quando afferma che “a Dio non si arriva: non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali”, proprio perché la possibilità stessa della sua visione riposa nella consapevolezza di stare da sempre al suo cospetto, riducendo l'ignoranza circa la sua natura ad una distrazione momentanea che per superarsi non ha bisogno di alcun metodo, ma solo di *emendare* il proprio sguardo. Il senso della purificazione, quindi, va inteso proprio in quell'accezione medica che indica la restituzione di uno stato di salute che costituisce la condizione naturale, la condizione iniziale, e il cui venir meno è la causa del dubbio oltre che dell'errore.

3.2 IL PRIMATO DEL METODO COME PROBLEMA

Tuttavia, anche avendo escluso il suo ruolo di *prodromo analitico* del capolavoro spinoziano, fare i conti col *TIE* rimane indispensabile se si vuole comprendere il significato della decisione di Spinoza di procedere sinteticamente nella redazione dell'*Etica*. Malgrado sia più che probabile che la struttura analitica del testo – nel senso della suo ordinarsi avendo la determinazione dell'idea di Dio quale proprio esito – possa testimoniare un'originaria intenzione di Spinoza di procedere “parallelamente” alla ricerca cartesiana, è doveroso prendere atto del fatto che questa procedura perviene a risultati che in Cartesio erano del tutto assenti, affermando quell'anteriorità della verità

147 Nella stessa linea interpretativa si collocano le parole di F. Alquié, quando afferma che “Spinoza rinuncia a scrivere un metodo perché il suo sistema esclude ogni metodo nel senso proprio di questa parola, esclude cioè ogni via, ogni strada che conduce l'uomo alla verità attraverso vari gradi” (*Il razionalismo di Spinoza*, p. 42)

rispetto al metodo del suo raggiungimento che scompagina completamente la struttura dell'indagine metodologica cartesiana e la priorità della ricerca del metodo rispetto a quella della verità, tanto da rendere perlomeno lecito ritenere che l'interruzione del lavoro possa ricondursi ai risultati autocontraddittori che il lavoro stesso stava facendo emergere¹⁴⁸.

É vero, cioè, che il “progetto” spinoziano rimane fedele a quell'ordine procedurale che Cartesio aveva stabilito nelle sue *Regulae ad directionem ingenii*¹⁴⁹, e il fatto che Spinoza stesso affermi di voler “escogitare un modo per curare l'intelletto e purificarlo *all'inizio*”¹⁵⁰, potrebbe lasciare intendere che anche per lui, come per Cartesio, “il fine degli studi deve consistere nella guida dell'ingegno perché esso possa enunciare giudizi saldi e veri in tutte le cose che si presentano¹⁵¹”, e che a questo proposito corrisponda una preliminare trattazione del metodo rispetto ad ogni tentativo di applicarsi nella ricerca del vero.

Tuttavia, in Spinoza, l'assunzione iniziale di questo scopo si scontra con la presa d'atto dell'impossibilità del proprio raggiungimento, e alla rinuncia alla definizione di un metodo per la ricerca della verità segue quella a pervenire all'idea di Dio in modo sistematico, metodico; rinuncia che lascia emergere una divaricazione tra il concetto di “verità” e il concetto di “risultato”, per cui la prima sembra strutturarsi come qualcosa che rifiuta, per sua stessa natura, la possibilità della propria negazione, anche in quella forma solamente parziale e momentanea che è il dubbio, e la conseguente affermazione della necessità di un metodo per il suo superamento¹⁵².

148 Aspetti di cui lo stesso spinoza sembra rendersi conto dalle prime pagine del testo, quando la modalità analitica della sua argomentazione giunge a produrre un cortocircuito logico rispetto ai suoi stessi contenuti che obbliga Spinoza a spiegare al lettore quanto sta avvenendo: “Qui, forse, qualcuno si meraviglierà che noi, dopo aver detto che un buon metodo è quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un'idea vera data, lo proviamo mediante un ragionamento: il che sembra mostrare che ciò non è noto per sé e, pertanto, si può domandare se ragioniamo bene. Se ragioniamo bene dobbiamo iniziare da un'idea data e poiché iniziare da un'idea data richiede una dimostrazione, dovremo di nuovo provare il nostro ragionamento e di nuovo ancora quest'altro e così all'infinito. Ma a ciò rispondo che se uno, indagando la natura, procedesse per un qualche fatto così, ossia acquisendo nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non dubiterebbe mai della sua verità, poiché la verità, come abbiamo mostrato, manifesta sé stessa, e tutte le cose giungerebbero a lui persino in modo spontaneo” (*TIE*, § 43-44). L'ipotesi, in questo caso, è quindi che l'*Etica* stessa costituisca quel processo di indagine della natura in cui la cose sono ricercate nell'ordine dovuto, un'ordine che il *TIE* ha senz'altro tradito, ma avendo avuto il merito di mostrare la necessità di ricorrevi.

149 Su questo argomento vedi J. P. Weber, *La méthode de Descartes d'après les «Regulae»* in «Archives de Philosophie», 35 (1972), pp. 51-60

150 B. Spinoza, *TIE*, § 15

151 R. Descartes, A.T. X, p. 360

152 G. Boss esprime questo stesso concetto quando, riferendosi alla paradossalità del rapporto tra la

Questo concetto “metodico” della verità, invece, costituisce il cardine del pensiero epistemologico cartesiano e fa tutt'uno con la sua concezione sistematica e conclusa del sapere. La necessità di un metodo, in altri termini, è esigenza dettata dal fatto che la conoscenza ben condotta non ammette buchi, cambi di rotta, movimenti regressivi e correttivi: il sapere, per scongiurare il pericolo dell'errore e giungere a produrre conoscenze salde, deve strutturarsi *assolutamente*, una volta per tutte, secondo un percorso ordinato e continuo che è compito del metodo garantire e a cui il pensiero, attraverso l'istituzione di una metodologia, deve dedicarsi prioritariamente.

In filosofia, per Cartesio, si comincia una volta per tutte e il solo modo di procedere senza errori nella conoscenza è quello di ben partire e per farlo occorre che il primo compito dell'indagine filosofica sia l'indagine metodologica. A conoscere, in altri termini, non si impara conoscendo, ma *prima* di conoscere; la conoscenza che non procede in questo modo, ponendosi delle regole corrette fin dall'inizio, è condannata a riposare in pregiudizi difficilmente estinguibili. Per questo la stessa filosofia cartesiana è un ricominciare daccapo, un ripartire da zero avvalendosi di quegli strumenti metodologici che all'inizio non si davano¹⁵³.

Qui, se le *Regulae* costituiscono il primo capitolo di questo compito, il *Discorso sul metodo*, che Cartesio stesso riteneva testo dal valore puramente introduttivo – e per questo non volle chiamare *Trattato*¹⁵⁴ – raccoglie le ragioni della necessità di procedere a questo modo, rinunciando ai lasciti pseudoscientifici del passato per provare a por capo in autonomia ad un sapere che segua fin dalla sua fondazione le regole per il suo

verità e il metodo del suo ottenimento, parla del “paradosso del passaggio dal tempo all'eternità” o del “paradosso della scoperta temporale della verità” *Méthode et doctrine dans le Traité de la réforme de l'entendement*, «Studia Spinoziana», 2 (Spinoza's Epistemology), 1986, p. 95. In effetti il problema del metodo può essere espresso anche come problema del tempo, poiché ciò che ne fa qualcosa di ostile alla verità filosofica è proprio il fatto di dover presupporre un tempo – quello della scoperta e dell'applicazione del metodo – in cui qualcosa è affermato come più certo ed evidente della verità stessa. Il solo modo per uscire da quest'impasse teorica, per Boss, è il ricorso ad un concezione “maieutica” del metodo, che fa della verità qualcosa di cui la mente è già in possesso prima di pervenirvi attraverso il ricorso al metodo, che di quella verità “inconscia” è già espressione: “il metodo di approcciare la verità consiste paradossalmente nel partirvi immediatamente. Quindi, partendo dall'idea vera, il metodo conduce al vero, poiché semplicemente non ne esce” (*Ivi*, p. 101)

153 La prima *Regula* per la guida dell'ingegno, infatti, stabilisce la pericolosità di dedicarsi alla conoscenza prima di aver predisposto un metodo adeguato per la sua conduzione: “Il fine degli studi deve consistere nella guida dell'ingegno, [...] perché nulla ci allontana di più dalla retta via da seguire nella ricerca della verità che l'orientare i nostri studi, anziché a questo fine generale, a qualche fine particolare” (R. Descartes, A.T. X, p. 360)

154 “Non metto *Trattato sul Metodo*, ma *Discorso sul Metodo*, che è quanto dire *Prefazione* o *Osservazioni relative al Metodo*, per indicare che non ho intenzione di insegnarlo, ma soltanto di parlarne” (Lettera a Marsenne, Marzo 1637, A.T., I p. 349)

corretto svolgimento. A questo proposito Cartesio ricorre a due esempi, uno urbanistico-architettonico e uno sociologico-politico:

Possiamo infatti notare che le costruzioni, incominciate e compiute sotto la direzione di un solo Architetto, sono di solito più belle e ordinate di quelle che molti hanno cercato di riadattare, servendosi di vecchi muri costruiti ad altri scopi. Così quelle vecchie città, che inizialmente erano soltanto borghi e poi, progressivamente, si sono sempre più ingrandite, appaiono per lo più così mal proporzionate, se raffrontate a quelle piazzeforti regolari che un ingegnere ha avuto modo di ordinare in una pianura a suo piacimento, [...] che si direbbe quasi che sia stato il caso, piuttosto che la volontà di qualche uomo utilizzante la ragione, ad averli così disposti¹⁵⁵

Allo stesso modo il pensiero, nel suo tentativo di “aumentare gradualmente il suo sapere e di innalzarlo a poco a poco” è chiamato a rinunciare alle ristrutturazioni, alle riforme, perché la sola possibilità di raggiungere il proprio obiettivo è legata alla necessità di una buona partenza che ormai è stata tradita. Occorre ripartire, ri-predisporre il terreno all'antica verginità, così come accade per l'organizzazione dello stato:

pensavo pure che i popoli che, essendo stati semiselvaggi ed essendo giunti soltanto gradualmente alla civiltà e si son dati leggi solo quando sono stati costretti a farlo dal disagio che procuravan loro delitti ed alterchi, non potevano essere così bene ordinati come quelli che fino dal tempo della loro unione hanno seguito gli statuti di qualche prudente legislatore.¹⁵⁶

Cartesio non è certo un *rivoluzionario* e le sue considerazioni sociologiche hanno un valore meramente strumentale nei confronti di quelle epistemologiche. Tuttavia, per quanto non sia l'organizzazione sociale il terreno sul quale il filosofo vuole misurare il suo ingegno, resta il fatto che nell'uno e nell'altro caso è ripartendo dall'inizio e abbandonato le antiche istituzioni – politiche o conoscitive – che l'intelletto può sperare di costruire qualcosa di veramente razionale, poiché ogni riorganizzazione del vecchio deve fare i conti con il suo “peccato originale”, con quell'origine aleatoria e priva d'indirizzo metodico che ha reso un caos tanto l'edificio pubblico quanto quello delle

155 R. Descartes, A.T. VI, p. 12. Prosegue Cartesio: “Se si pensa poi che in ogni tempo vi sono stati funzionari incaricati di occuparsi della costruzione degli edifici privati perché questi servissero ad ornamento pubblico, ci si renderà conto di quanto sia difficile far cose perfette lavorando soltanto sulle opere altrui” (*ibid.*)

156 *Ibid.* Cartesio diventa quindi esplicito quando afferma: “stimavo così che anche le scienze dei libri [...] essendosi formate e accresciute a poco a poco con le opinioni di molte e differenti persone, non fossero tanto vicine alla verità quanto i semplici ragionamenti che può fare naturalmente un uomo di buon senso intorno alle cose che gli si presentano” (*Ibid.*)

scienze. Un caos in cui è ormai più difficile discriminare il vero dal falso, il buono dal malato, che non il metter all'opera le ruspe, perché se è vero che “non ci accade mai di vedere che si buttino giù tutte le case di una città al solo scopo di ricostruirle in un altro modo”¹⁵⁷ è altrettanto vero che “molti fanno abbattere la propria casa per ricostruirla e che talvolta vi sono anche costretti quando questa corre il pericolo di cadere da sé e le fondamenta non sono molto salde”¹⁵⁸. Qui, il ricorso all'*extrema ratio* della demolizione non è proposto come una costante, poiché sono molte le situazioni in cui, per una cattiva scelta iniziale dettata da un deficit metodologico, è più conveniente ricorrere alla correzione dei suoi esiti che non al suo completo abbandono. Specialmente per quel che concerne gli affari pubblici, infatti, “è assai arduo rialzare i grandi corpi quando sono stati abbattuti”¹⁵⁹ e per quanto concerne le loro stesse imperfezioni è da notare che “l'uso le ha assai attenuate e ne ha pure evitate e corrette sensibilmente un buon numero”¹⁶⁰, per cui il loro mantenimento diventa di gran lunga più sopportabile di quanto non lo sarebbe la loro completa sostituzione, così come

le strade che si snodano tra le montagne diventano a poco a poco, a forza di essere percorse, così spianate e comode che è molto meglio seguirle che cominciare ad andare più dritto, arrampicandosi sulle rocce e discendendo fino al fondo dei precipizi¹⁶¹.

Tuttavia, se questo è vero per chi si occupa dell'amministrazione della cosa pubblica, e rimane un atteggiamento consigliabile alla gran parte delle persone, tutt'altro spirito deve animare il filosofo¹⁶², che è chiamato “come uomo che procede da solo e nelle tenebre” ad abbandonare le proprie opinioni e tutte quelle conoscenze che ancora

157 R. Descartes, A.T. VI, p. 13

158 *Ibid.*

159 R. Descartes, A.T. VI, p. 14

160 *Ibid.*

161 *Ibid.*

162 “Non ho mai inteso estendere i miei progetti al di là di una riforma dei miei pensieri per costruire su basi integralmente mie. [...] La sola decisione di disfarsi di tutte le opinioni precedentemente accolte e credute non è esempio che ciascuno debba seguire.” (A.T. VI, p. 15). Per Cartesio, infatti, l'umanità rimane costituita prevalentemente da persone che è bene non procedano a quest'opera di radicale abbandono dei propri pregiudizi: gli uomini sono o troppo presuntuosi, per cui “credendosi più abili di quel che sono, non possono trattenersi dal formulare giudizi avventati”, o sono “abbastanza ragionevoli e modesti per rendersi conto di essere meno capaci di altri a distinguere il vero dal falso”. Per entrambi la speculazione filosofica solitaria e radicale, così come Cartesio la intende, è quindi sconsigliabile. Quanto siamo lontani dalla posizione di Spinoza, per cui “è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità” (*TIE*, § 14)

non ha sottoposto al vaglio della ragione, per poi “procedere così lentamente e a usare in tutti in casi tanta circospezione” che anche progredendo con estrema lentezza eviterà senz'altro di cadere.¹⁶³

La stessa istituzione di una morale provvisoria, in questa prospettiva, costituisce un semplice rifugio temporaneo, qualcosa che il procedere della speculazione è incaricato di soppiantare e non di ampliare o modificare in vista del suo miglioramento: un alloggio cui non si dedica gran cura, che non costituisce la base per un lavoro graduale, che non gioverà dei progressi filosofici in corso, ma la cui principale caratteristica è quella di poter essere smantellato con maggiore facilità non appena la speculazione filosofica avrà compiuto la sua opera¹⁶⁴.

Il lavoro filosofico, proprio in virtù della necessità di ricominciarlo daccapo, diventa qualcosa di totalmente estrinseco rispetto alla vita dell'uomo che vi si dedica: in quest'opera di carpenteria speculativa la gradualità del metodo assume un'accezione manualistica, meramente procedurale e quindi fasulla. La nuova casa della filosofia, infatti, per quanto abbia bisogno di tempo e fasi ben distinguibili per giungere al proprio completamento, si abita in un sol colpo! Solo alla fine del suo lavoro il filosofo prende possesso della sua opera e da ospite del dubbio entra con un salto nella dimora della certezza. Il *cominciamento assoluto*, in questo senso, vive nell'attesa di una *fine assoluta*, un sapere che, proprio perché ha deciso di ricominciare daccapo, giunge a tenersi per vero una volta per tutte, senza possibilità di subire alcun restauro. Non c'è traccia, in questa visione cartesiana del lavoro della conoscenza, di alcuna circolarità ermeneutica, non è possibile vedere nessuna gradualità propriamente detta, perché il lavoro filosofico non accetta di essere istruito se non da sé stesso, nella convinzione che qualunque

163 R. Descartes, A.T. VI, p. 17

164 “Poiché non basta, prima di iniziare a costruire la casa dove si abita, abatterla e procurarsi materiali ed architetti o esercitarsi personalmente nell'architettura e averne con cura tracciato il progetto, ma è pure necessario essersene procurata *un'altra*, dove si possa alloggiare comodamente durante il tempo in cui procedono i lavori” (A.T. VI, p. 23; corsivo nostro). Di tutt'altra natura sono le “regole di vita” proposte da Spinoza nel *TIE*: il richiamo ad esprimersi “secondo la capacità di comprensione del volgo”, a “godere dei piaceri quanto basta a conservare la salute”, a “cercare il denaro nella misura sufficiente a sostenere vita e salute”, non costituiscono in alcun modo delle regole cui conformarsi *provvisoriamente*, in attesa che la conoscenza abbia fatto il suo corso e possa formularne di nuove e più solide; esse sono già da ora, già da prima di essere pervenuti al colmo della sapienza, un primo passo – e nemmeno tanto piccolo – in direzione dell'ottenimento del sommo bene, perché la loro assunzione, seppur estrinsecamente, già presuppone l'abbandono di quei beni contingenti – denaro, piacere, gloria – che è la condizione perché ci si volga alla ricerca di quelli autentici. Scrive in proposito P. Fontan: “Les règles qu'il propose pour nous diriger en ce monde empirique pendant la recherche entreprise, ne nous font pas marcher dans la nuit à la faveur d'un simple probabilisme moral. Il s'agit d'une vue distincte des choses humaines et de l'opportunité de nous y soumettre d'une certaine façon dont la vie de Spinoza nous donne un exemple” (*Dieu, premier ou dernier connu, de Spinoza à saint Thomas d'Aquin*, “Revue thomiste”, 74, 1974, pp. 249)

inosservanza del metodo costituisca un abbandono della ragione, che il metodo invece custodisce, fin dalla sua formulazione iniziale, al massimo grado.

Ecco allora che, precisamente a questo punto, il parallelismo con l'introduzione metodologica spinoziana viene meno e il *TIE* giunge a mettere sul piatto un problema con cui lo schema procedurale, ordinato e sicuro, di Cartesio si è guardato bene dal fare i conti. Come può un metodo incaricato di così pesanti aspettative, la cui opera si pretende definitiva, giungere a formularsi con la necessaria sicurezza, una sicurezza che, appunto, è il metodo stesso a poter garantire una volta per tutte? La risposta di Spinoza, come noto, è che quest'aporia non determina un circolo vizioso e che la ricerca di un metodo affidabile per condurre la conoscenza non è una ricerca senza fine:

Non si darà una ricerca all'infinito, ossia: per trovare il metodo migliore per indagare la verità non è necessario un secondo metodo che indaghi il metodo migliore di indagine della verità; né per indagare il secondo metodo è necessario un terzo metodo e così all'infinito¹⁶⁵

Tuttavia, rimandando per ora l'analisi delle ragioni che lo hanno portato a sostenere questa posizione, la sua semplice esplicitazione rimane sintomatica di una consapevolezza del problema, ossia dell'aporia costituita da un metodo che deve essere strumento di garanzia per la conduzione dell'intelletto nella ricerca della verità e nella conoscenza dell'idea dell'ente perfettissimo e, allo stesso tempo, conoscenza a sua volta garantita dal darsi di una verità preliminare capace di costituirsi come norma di sé e del falso¹⁶⁶.

La questione ovviamente, non è del tutto assente nemmeno nell'*Opera* cartesiana, ma quel che qui è significativo è la diversità della posizione stessa del problema da parte dei due autori. Ancora più sintomatico, come è stato fatto notare¹⁶⁷, è il fatto che per esprimere una concezione del problema “genealogico” del metodo totalmente diversa da quella cartesiana, Spinoza ricorra allo stesso esempio proposto da Cartesio nell'ottava delle sue *Regulae*. Per sostenere la necessità di predisporre gli strumenti metodologici

¹⁶⁵ B. Spinoza, *TIE*, § 30.

¹⁶⁶ Scrive a proposito F. Mignini: “In altri termini, mentre il discorso sul metodo sembra essere ravvisato come preliminare e necessario al costituirsi della filosofia, il suo effettivo svolgimento mostra che la filosofia già costituita è il fondamento di un possibile metodo” (Introduzione a Spinoza, *Opere*, p. 16)

¹⁶⁷ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, pp. 55-68

prima del loro impiego¹⁶⁸, il filosofo francese stabiliva un parallelo tra il lavoro del filosofo e quello del fabbro:

“Questo metodo imita appunto quelle arti meccaniche che non hanno bisogno dell'aiuto di altre, ma che mostrano esse stesse il modo in cui si devono costruire i propri strumenti. Infatti, se uno volesse esercitarne una, ad esempio quella del fabbro, e mancasse di ogni strumento, sarebbe certamente costretto dappprincipio a servirsi per incudine di una pietra dura o di qualche pezzo informe di ferro, a prendere un sasso al posto del martello, ad adattare a tenaglie pezzi di legno e a raccogliere, secondo la necessità, altre cose del genere. Preparate poi queste cose, non si metterebbe subito a forgiare per conto di altri spade o elmi, né alcune di quelle cose che si fanno con il ferro, ma fabbricherebbe prima di tutto martelli, incudine, tenaglie, e tutti gli altri arnesi che gli sono utili.”¹⁶⁹

Abbandonato nella giusta solitudine, quella che gli garantisce la propria insostituibilità nel processo di conduzione dell'intelletto, il metodo è chiamato a produrre autonomamente la propria consapevolezza, la propria predisposizione, in due parole: sé stesso. Il metodo cartesiano si deve *auto-partorire*, e deve farlo prima di ogni altra cosa, secondo il modello di quelle arti che hanno sé stesse a capo della produzione tanto delle proprie opere, quanto degli strumenti di cui si servono per realizzarle.

Quel che però Cartesio lascia del tutto impensato è la modalità di quest'autoproduzione del metodo, facendo sorgere più di una perplessità circa l'affidabilità di uno strumento che, pur proponendosi a garante dei propri prodotti, si scontra con la propria assenza là dove il suo darsi sarebbe più che mai necessario: il momento della produzione di sé. Data la necessità di impegnarsi nell'affinamento del metodo prima di ogni suo utilizzo in vista della verità, occorre riconoscere che è compito di quel metodo non ancora affinato applicarsi per il proprio perfezionamento.

La domanda quindi viene da sé: per quale motivo un metodo che è ritenuto ancora inadatto all'impiego filosofico propriamente detto dovrebbe esserlo invece per scopi metodologici? Non è forse la metodologia stessa una forma di conoscenza che necessita cura e attenzione pari alla filosofia, soprattutto se si ritiene che è proprio a partire dalla bontà del metodo che è possibile rifondare questa disciplina? Eppure Cartesio è perentorio:

168 “Se uno si propone il problema di esaminare tutte le verità alla cui cognizione sia sufficiente la ragione umana [...] non c'è dubbio che troverà per mezzo delle regole date che nulla può essere conosciuto prima dell'intelletto, poiché da questo dipende la conoscenza di tutte le altre cose, e non il contrario” (A.T. X, p. 395)

169 R. Descartes, A.T. X, p. 398

“Posto che dappprincipio potremo trovare soltanto certi precetti infondati e che sembrano piuttosto ingeniti nelle nostre menti che elaborati con arte, non si deve tentare di dirimere subito col loro aiuto le dispute dei Filosofi o di sciogliere i nodi dei Matematici, ma innanzi tutto ci si deve servire di essi per cercare col massimo impegno tutte quelle altre cose che più sono necessarie all'indagine della verità.”¹⁷⁰

Ma per quale motivo l'infondatezza di questi precetti ingeniti costituirebbe mancanza meno grave sul piano della ricerca metodologica piuttosto che di quella filosofica? Non è forse la prima, come la seconda, un'applicazione dell'intelletto che, in quanto tale, è chiamata a muoversi con pari rigore? Per quale motivo, per riprendere la metafora cartesiana, strumenti ritenuti inadatti alla produzione di spade ed elmi possono invece ritenersi adeguati a quella di incudini e martelli? La faccenda, qui, è quella relativa alla natura conoscitiva degli stessi strumenti della conoscenza e il coglimento di questa peculiarità del metodo è cosa che caratterizza il tentativo metodologico spinoziano distinguendolo una volta per tutte dal *Discorso* e, forse, determinandone l'insuccesso. Nel suo esempio “siderurgico”, infatti, Spinoza argomenta così:

Per battere il ferro è necessario il martello e per avere il martello è necessario produrlo; per questo c'è bisogno di un altro martello e di altri strumenti, per avere i quali ci sarà bisogno di altri strumenti e così all'infinito [...]. Invece, come all'inizio gli uomini poterono fare alcune cose molto facili con strumenti innati, anche se con fatica e imperfezione e, costruite queste, ne costruirono altre più difficili con minor fatica e maggiore perfezione, così, avanzando gradualmente da opere semplicissime agli strumenti e dagli strumenti ad altre opere ed altri strumenti, giunsero al punto di compiere tante opere e così difficili con poca fatica.¹⁷¹

Il parallelo è lo stesso, ma che differenza rispetto a ciò che la metafora dice! Se prima l'imperfezione iniziale degli strumenti era cosa cui il fabbro doveva porre rimedio in primo luogo, rimandando al momento della completa predisposizione dell'officina l'opera di forgiatura vera e propria, ora si riconosce che quest'opera è “già all'opera” nella stessa fabbricazione degli utensili¹⁷². Un lavoro che solo per convenzione si distingue in due fasi, quella volta al miglioramento dei propri strumenti di lavoro e quella invece votata alla realizzazione di oggetti, ma che riconosce la stessa natura in ciascuna

170 R. Descartes, A.T. X, p. 397

171 B. Spinoza, *TIE* § 30

172 A questo proposito scrive G. Boss: “noi abbiamo i mezzi per arrivare in fondo – al processo di conoscenza – perché la fine è in noi, in quanto suo inizio. Come l'uomo può fabbricarsi utensili perché è già lui stesso un proprio utensile, così l'intelligenza può trovare la verità, perché è già principio di verità” (*Méthode et doctrine dans le TIE*, pp. 98)

di esse: il martello non si distingue dalla spada e dall'elmo per una diversità nella lavorazione, non c'è nulla nel primo che lo renda più adatto ad essere fabbricato con gli strumenti di fortuna di cui il fabbro dispone originariamente; tanto il martello quanto la spada sono soggetti a una migliore o peggiore riuscita a seconda che la lavorazione che li ha prodotti si sia potuta avvalere di strumenti più precisi. Per questo motivo, quindi, non è lecito pensare che il buon procedere debba partire dagli strumenti per volgersi poi alle opere, come se i primi non fossero opere a loro volta, ma è più corretto ritenere che, proprio in virtù del comune carattere di opere, gli strumenti non possano vantare nessuna priorità rispetto alle opere cui pongono capo, proprio perché anch'essi sono opera di strumenti che li hanno a loro volta preceduti¹⁷³.

“Allo stesso modo anche l'intelletto, mediante la sua forza innata, appronta degli strumenti intellettuali, con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere altri strumenti, ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale (*gradatim*) fino ad attingere il culmine della sapienza.”¹⁷⁴

Qui la gradualità del processo conoscitivo ha tutt'altra accezione rispetto alla gradualità, tutta estrinseca, con cui Cartesio caratterizza la sua produzione del metodo: non si tratta di aspettare che la ricerca metodologica proceda gradualmente alla formulazione di un metodo perfetto perché si possa, solo allora, procedere alla sua applicazione sicura e immediata, ma di comprendere che la stessa predisposizione del metodo è una forma della sua applicazione e che quindi il metodo è già al lavoro prima ancora di giungere a formularsi rigorosamente. Non solo, quindi, non c'è motivo per impedirsi un uso della conoscenza e un'applicazione dell'intelletto alla realtà prima del concepimento di un metodo adeguato, ma il metodo stesso guadagnerà in adeguatezza in virtù dell'esser stato predisposto da un intelletto *più esperto*, la cui esperienza deriva proprio dall'immediatezza della sua applicazione nella conoscenza.

La metodologia, quindi, non ne esce più come una disciplina a parte, una premessa alla metafisica che offre ad essa un metodo collaudato altrove e pronto ad essere impiegato con tutte le garanzie del caso. Per dirla con Hegel, a nuotare non si impara restando fuori dall'acqua, acquisendo una tecnica del tutto estrinseca che si

173 Su quest'inversione di ruoli come connotato specifico del pensiero epistemologico spinoziano sembra essere concorde anche G. Boss quando afferma: “Il paradosso del metodo, quindi, non è un difetto del *TIE*, ma il cuore stesso della filosofia spinoziana” (op. cit., p. 105)

174 B. Spinoza, *TIE*, § 31

perfeziona – magari anche per gradi – ma fuori dal dominio della sua applicazione; la filosofia non si distingue dal suo metodo come l'arte del liutaio da quella del musicista, ma è fin da subito all'opera nella stessa predisposizione dei suoi strumenti, proprio perché gli strumenti filosofici sono immediatamente frutto della disciplina che vogliono servire. La filosofia non nasce dal metodo più di quanto il metodo stesso non nasca dalla filosofia; per questo motivo non si può dare un cominciamento assoluto per la filosofia, non è possibile cioè individuare un momento in cui la filosofia comincia distinguendo in modo definitivo un prima e un dopo dell'esperienza filosofica, perché solo la filosofia può essere a capo della determinazione di quel momento, finendo inevitabilmente con l'annullarne il valore genetico e privando il processo della conoscenza di ogni soluzione di continuità. Per questo, come afferma Macherey:

“non c'è alcun metodo preliminare all'esercizio del pensiero tale da poter essere studiato in partenza, per conto proprio: non c'è “discorso sul metodo” anteriore all' “applicazione di questo metodo”. Infatti, quest'ultimo non sarebbe che la caricatura retrospettiva di una scienza reale, il cui movimento compiuto sarebbe solamente riflesso nell'illusione di una forma generale del sapere. Se si può ancora parlare di metodo, lo si deve fare precisando la sua inseparabilità dal sapere nel quale si realizza; un metodo che non viene né prima né dopo quel sapere, ma con esso. [...] Esso non riassume lo sviluppo completo del sapere nella condizione formale di una regola iniziale: esso non è nient'altro che questo stesso sviluppo, colto nella sua necessità concreta, nel momento in cui si realizza”¹⁷⁵

175 P. Macherey, op. cit., Paris, 1979. Il filosofo francese, che su quest'aspetto dello spinozismo ha riflettuto magistralmente, in particolare ha mostrato come la critica hegeliana a Spinoza, esposta nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia* e al termine del libro secondo della *Scienza della Logica*, sia in realtà da leggere come una critica al cartesianesimo e alla sua concezione del metodo, dal momento che Hegel sembra non accorgersi del fatto che il pensiero spinoziano in proposito si distacca da quello cartesiano proprio nei punti che lui stesso ritiene più problematici: quella relativi alla natura estrinseca di un metodo predisposto fuori dall'azione della conoscenza. La critica a questa visione del metodo – proprio in virtù della sua estendibilità ad ogni tentativo seicentesco di applicare un metodo già preordinato come quello matematico ai contenuti filosofici – è uno dei baluardi del pensiero hegeliano, che giunge a rinnovarsi nella ben nota forma dialettica proprio per sfuggire al paradosso di un metodo incapace di giustificare sé stesso e, quindi, di rendere davvero assoluto il sapere che pretende di generare. Tuttavia se c'è un autore moderno cui quest'accusa non può essere rivolta è proprio Spinoza, la cui concezione “geometrica” del metodo, come stiamo vedendo, ha poco da spartire con l'ordine procedurale della conoscenza di stampo cartesiano. Quindi, se è senz'altro vero che un metodo siffatto si espone all'accusa d'infondatezza degli scettici che “del tutto logicamente, deducono dalle condizioni preliminari poste alla conoscenza l'effettiva impossibilità di ogni conoscenza” (Macherey, p. 59), occorre anche riconoscere che il paragone proposto da Spinoza tra lo sviluppo della conoscenza e quello di alcune arti meccanica, smarca completamente la sua visione del metodo da quella di un sapere bell'e pronto, motivo in più per riconoscere da parte sua una concezione totalmente altra della stessa “geometricità” dell'ordine dimostrativo.

3.3 IL PRIMATO DELLA VERITÀ COME RIFIUTO DELLA CERTIFICAZIONE DEL METODO

Il primato della verità rispetto al metodo del suo ottenimento e, quindi, il carattere riflessivo, e non più strumentale, del metodo rispetto alla pratica conoscitiva, è questione cui Spinoza dedica diciotto paragrafi del *TIE*, dal 30 al 48, che costituiscono il vero e proprio nocciolo della sua “metodologia” e dello scacco che essa subisce se concepita, cartesianamente, come pregiudiziale all'indagine filosofica della verità. In queste pagine, in effetti, oltre al parallelo del lavoro della conoscenza con quello delle arti meccaniche, Spinoza offre diverse ragioni perché lo scacco della metodologia non venga confuso con lo scacco della filosofia *toucourt*, cosa che apparirebbe inevitabile qualora si continuasse a presupporre una visione proceduralmente preordinata della conoscenza come quella cartesiana. Privata della possibilità di salire il primo gradino della conoscenza, quello dell'istituzione di un metodo sicuro a garanzia della verità delle proposizioni che produce, la conoscenza filosofica ne verrebbe inevitabilmente pregiudicata e il resto della scala si tramuterebbe in un semplice miraggio.

Eppure, per Spinoza, quest'impasse metodologica non compromette affatto il progetto della conoscenza ma è piuttosto la prova del fatto che il metodo non è da ricercarsi come uno strumento senza il quale la conoscenza non può muovere un solo passo, ma è piuttosto un risultato del lavoro della conoscenza stessa che, almeno a certi livelli, può fare a meno di esso o, più precisamente, della sua consapevolezza. Ma che cos'è il metodo, allora, se la conoscenza non ha bisogno di possederlo per servirsene? Com'è noto Spinoza, parla del metodo come “conoscenza riflessiva”, qualificandolo come “idea dell'idea”,

“e poiché non si dà idea d'idea se prima non si dà idea, non si darà metodo se prima non si dà idea. Perciò sarà buon metodo quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un'idea vera data”¹⁷⁶.

L'inserimento della conoscenza metodologica all'interno delle pratiche conoscitive filosofiche e, quindi, il rifiuto della sua concezione estrinseca e meramente strumentale, portano Spinoza a riconoscere l'inevitabilità del darsi di un'idea vera al principio della conoscenza. Questo dato di fatto, del resto, fa il paio con il rifiuto di un

¹⁷⁶ B. Spinoza, *TIE*, § 38

cominciamento assoluto dell'esperienza filosofica poiché, viene da sé, il primato di un'idea vera rispetto al metodo del suo ottenimento non è altro che il riconoscimento di una *precedenza* della verità rispetto alla sua stessa ricerca: si possiede la verità già da prima di predisporre gli arnesi per ricercarla. Proprio per questo motivo non esiste un vero e proprio “inizio” per la filosofia, poiché la stessa possibilità della ricerca ha come condizione il suo essere già da sempre iniziata, il suo stare in presenza della verità – o almeno di una verità – prima e indipendentemente dall'avvio cosciente della sua ricerca.

La scoperta della necessità, per il metodo, di costituirsi a partire dalla verità, tuttavia, rischia di generare un cortocircuito conoscitivo se questa dialettica tra i due termini non riesce a porsi in quell'equilibrio che, scongiurando la contraddizione, rende possibile l'esperienza della conoscenza. L'assenza di un inizio determinabile per la conoscenza vera sembrerebbe spalancare le porte allo scetticismo e l'abbandono della prospettiva “assolutistica” cartesiana sembra trasformare la gradualità del processo di mutuo miglioramento di verità e metodo in uno stratagemma retorico in cui l'assenza di solide fondamenta è mascherata da un gioco di scatole cinesi. Una *cattiva infinità* in cui l'idea di un progresso nell'affinamento della conoscenza e dei suoi strumenti si paga con un regresso infinito da parte del pensiero che ne cerca l'origine.

Tuttavia, occorre riconoscere che anche la ricerca di un cominciamento filosofico assoluto è un'attitudine la cui astrattezza ha tratti decisamente intellettualistici e che, considerata in sé stessa, questa esigenza sembra nascondere più di un pregiudizio: in virtù di quale principio, in effetti, l'impossibilità da parte di una pratica come quella della conoscenza a parlare della propria origine deve essere scambiata con la sua incapacità ad aprir bocca in generale? Per quale motivo il non darsi di un inizio individuabile deve essere interpretato come la sua assenza? Qui, ovviamente, non si sta chiedendo indulgenza teoretica ad un pensiero che si scontra con problemi che è ancora incapace di risolvere, ma più semplicemente di prendere atto che anche il domandare è chiamato a render conto di sé e che una questione può essere messa nel novero di quelle che esigono risposta a condizione che sappia render conto del motivo che la rende inaggirabile. Ora: un conto è chiedere alla conoscenza di sapersi strutturare correttamente, di sapersi distinguere dall'errore e dalla falsità, un altro è chiederle di scongiurare l'errore come si scongiura l'impossibile. L'idea di una conoscenza perennemente al riparo dal dubbio, del resto, non è qualcosa di per sé criticabile nemmeno all'interno della gnoseologia spinoziana, ciò che lo è, è piuttosto il pregiudizio

che tale perfezione o la si raggiunge d'un sol colpo, totalmente e fin dall'inizio, o non la si raggiunge affatto. Così, affermare scetticamente l'impossibilità di una conoscenza affidabile per via del gioco di rimandi in cui verità e metodo si scaricano vicendevolmente la responsabilità di produrla, è come affermare l'inesistenza di un uomo per via della sua incapacità a render conto della propria nascita. Come quell'uomo si dà, indipendentemente dal suo riuscire o meno a serbar memoria della sua origine – anzi, il suo semplice darsi è ciò che rende assurda ogni dimostrazione in proposito – così la conoscenza produce sé stessa indubitabilmente e lo fa senza alcun bisogno di giustificare la propria presenza. In questo senso, quindi, anche la richiesta di esibire la propria origine come si esibisce il certificato di buona nascita sembra nascondere più pregiudizi che reali esigenze di rigore gnoseologico, proprio perché il darsi autoevidente di conoscenze vere è già di per sé sufficiente a risparmiare la conoscenza dal dover rendere ragione della propria possibilità a darsi.

Così è *pragmaticamente* che spinoza dirime l'aporia del metodo, perché è sul piano della prassi che quella questione si scopre nella propria astrattezza¹⁷⁷: è il darsi di conoscenze che, come il darsi metalli forgiati, dimostra da sé, con il suo semplice manifestarsi, la propria evidenza e la propria possibilità. Non c'è alcun bisogno di chieder conto, a ciò che esiste, della propria esistenza, o meglio: non si può in alcun modo ritenere che nella capacità di rendere ragione di sé da parte dell'esistente stia la condizione per riconoscere l'esistenza di qualcosa. Il darsi di conoscenze vere non ha bisogno di prove, e se il metodo è inteso come l'istituzione di un parametro di garanzia circa la verità della conoscenza capace, esso solo, di produrre tali verità, esso è uno strumento tanto impossibile quanto inutile:

“Poiché dunque la verità non richiede alcun segno, ma per togliere ogni dubbio è sufficiente avere le essenze oggettive delle cose o – è lo stesso – le idee, da qui segue che non è vero metodo cercare un segno della verità dopo l'acquisizione delle idee, ma che il vero metodo è la via per cercare la verità stessa o le essenze oggettive delle cose o le idee (tutti questi termini significano la stessa cosa) nell'ordine dovuto.”¹⁷⁸

177 Scrive Macherey: “In effetti, così come gli scettici, sfruttando la concezione tradizionale della conoscenza, provano l'impossibilità di accedere alla verità, si dimostrerebbe attraverso lo stesso regresso all'infinito l'incapacità di forgiare i metalli nella quale si sono trovati gli uomini; infatti per raggiungere questo scopo essi hanno bisogno di strumenti che devono essi stessi mettere a punto, servendosi di strumenti già dati, etc...Ora, in questo caso come in quello della conoscenza, è la *pratica* che tronca la questione, rivelando il carattere fittizio dell'argomentazione: infatti gli uomini forgiano i metalli e pensano” (op. cit. p. 60)

178 B. Spinoza, *TIE*, § 36. In effetti, come afferma chiaramente F. Biasutti, “Cercare un segno della

Il possesso della verità è tutt'uno con il possesso delle idee, e il darsi della conoscenza vera è il darsi di queste idee. Per questo il metodo non è uno strumento astratto al servizio della conoscenza, ma è fin da subito partecipe del suo destino e delle sue leggi, che sono le leggi dell'intelletto: “Appare chiaramente quale debba essere il vero metodo e in che cosa principalmente consista: nella sola conoscenza del puro intelletto, della sua natura e delle sue leggi”¹⁷⁹. Il metodo, quindi, non guida la conoscenza come un maestro lo scolareto, poiché nella pratica della conoscenza lo scolareto può imparare solamente *da sé*, nel duplice senso: senza potersi avvalere di esperienze altrui e imparando anzi dalle proprie. Il metodo, di fatto, può essere fatto coincidere con quella riflessione che, chi è solo nella propria impresa, è chiamato a fare per correggere il tiro del processo in corso d'opera: è la capacità, posteriore al darsi della conoscenza, di applicare la conoscenza a sé stessa per condurla nell'ordine dovuto.

Tuttavia, come ha giustamente sottolineato Matheron¹⁸⁰, occorre fare attenzione a non confondere l'ordine del processo conoscitivo – inteso come la sistematizzazione del rapporto che si viene a creare tra la conoscenza e il metodo, tra la conoscenza e la conoscenza della conoscenza – con l'ordine reale del darsi della conoscenza. Questa distinzione, infatti, è quella che permette di omogeneizzare la posizione del *TIE* che si è appena illustrata con quella, apparentemente contraddittoria, contenuta nell'*Etica*, là dove Spinoza afferma incontestabilmente che “chi ha un'idea vera sa *allo stesso tempo* di avere un'idea vera, non è quindi possibile sapere senza sapere che si sa, e il sapere del sapere è strettamente contemporaneo al sapere stesso”¹⁸¹. La posteriorità della consapevolezza circa la verità delle proprie idee rispetto alle idee stesse non è, quindi, da intendersi in un senso cronologico, ma semplicemente come la “libertà” propria delle idee di darsi indipendentemente dal darsi della consapevolezza circa la loro verità. La tesi del *TIE* circa l'indipendenza della verità e del suo darsi rispetto alla preordinazione di un metodo per il suo ottenimento non contraddice affatto l'affermazione che vuole contemporanei e indivisibili il sapere e la propria consapevolezza. Infatti il *TIE* non

verità significa infatti cercare qualcosa che debba essere più chiaro ed evidente, più certo, ossia più vero della verità stessa, il che è manifestamente contraddittorio” (*L'idea di Dio e il problema della verità in Spinoza*, p. 264)

179 B. Spinoza, *Ep.* 37 a Bouwmeester

180 Matheron, A., *L'idée de l'idée et certitude*, in *Méthode et Métaphysique*, «Travaux de recherche du Groupe de Recherches Spinozistes» 2, 1989, pp. 93-104

181 B. Spinoza, *Etica* II, prop. 43

afferma affatto che è possibile sapere senza sapere che si sa; ciò che dice è piuttosto che al sapere, per costituirsi, non serve essere preceduto dal sapere di sapere, che il sapere non ha affatto bisogno di essere sapere di sapere per darsi come sapere. La consapevolezza circa la verità accompagnerà inevitabilmente quest'ultima, ma non come il determinante accompagna il determinato, poiché nel rapporto tra queste due conoscenze, se è possibile individuare un rapporto di determinazione, questo sarà semmai dalla conoscenza verso la consapevolezza di essa, essendo anche quest'ultima – come abbiamo visto – una forma della conoscenza.

Del resto, è proprio per questo motivo che il metodo non può essere inteso come l'individuazione nell'idea di un segno della sua verità, ossia come quell'apparato estrinseco che “verifica” le idee vere, perché se così fosse si finirebbe con l'affermare la necessità di questa conoscenza metodica per il darsi di idee capaci di manifestare la propria verità. Le idee si darebbero, ma sarebbe impossibile discriminare circa il loro essere idee vere o false. Questo però, come si è visto, è semplicemente impossibile e il darsi del tutto spontaneo di idee vere a prescindere dall'aver elaborato un metodo per ottenerle ne è di per sé la prova. Occorrerà quindi riconoscere che la certezza che caratterizza l'idea vera, la consapevolezza che l'idea ha circa la propria verità, non è il risultato di una riflessione posteriore che, producendo un'altra idea, certifica la prima, ma è piuttosto una carattere intrinseco dell'idea vera che, producendo sé stessa, produce la sua consapevolezza. Scrive spinoza:

“Appare evidente che la certezza non è nulla al di fuori della stessa essenza oggettiva; il modo con il quale sentiamo l'essenza formale è la stessa certezza. Donde appare di nuovo evidente che per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera. [...] Da questo appare evidente che nessuno può sapere che cosa sia la suprema certezza, all'infuori di chi possiede un'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualche cosa: identiche sono la certezza e l'essenza oggettiva.”¹⁸²

Come si deduce dalla spiegazione formulata Spinoza poche righe prima¹⁸³, è *cartesianamente* che egli utilizza i termini di essenza formale ed essenza oggettiva dell'idea, riferendosi rispettivamente al contenuto dell'idea in quanto “qualcosa di reale e

182 B. Spinoza, *TIE*, § 35

183 Cfr. *Ivi*, § 33 “L'idea vera [...] è qualcosa di diverso dal suo ideato [...], e poiché è qualcosa di diverso dal suo ideato, sarà anche per sé qualcosa di intelligibile. Ossia l'idea, rispetto alla sua essenza formale, può essere oggetto di un'altra essenza oggettiva e, di nuovo, anche quest'altra essenza oggettiva sarà, considerata in sé stessa, qualcosa di reale e di intelligibile”

intelligibile” e in quanto ideato, frutto dell'azione rappresentativa dell'idea. Affermare quindi un'identità fra certezza ed essenza formale dell'idea significa sostenere, non solo che il metodo non ha alcun potere circa la formazione delle idee vere, ma che il suo intervento è inutile anche per quel che riguarda la consapevolezza circa la loro verità: le idee vere si danno e si riconoscono come tali del tutto autonomamente, la verità è fin da subito anche segno di sé, si certifica da sola. Ed è precisamente per questo motivo che il metodo – che “non è altro che conoscenza riflessiva o idea dell'idea”¹⁸⁴ – è del tutto inutile in fase di determinazione della verità dell'idea: perché la certezza non è un'altra idea rispetto all'idea vera, ma è l'idea vera stessa, che è immediatamente certa di sé. Infatti, se si ammette che l'idea dell'idea è il luogo della certezza e che l'idea vera non ha bisogno della certezza per costituirsi, si finisce col dividere il processo conoscitivo in due fasi: la prima, durante la quale si ha la conoscenza della cosa senza poter ancora sapere se è conoscenza vera; la seconda – che corrisponderebbe ad un'analisi epistemologica della prima idea – in cui si perverrebbe alla certezza e quindi alla consapevolezza della verità della prima idea. Ma questo modo di procedere è semplicemente impossibile: infatti, se così fosse, l'idea dell'idea, informandoci della bontà dell'idea, ci informerebbe su qualcosa che riguarda *l'ideato* di quell'idea, la sua essenza formale, il suo oggetto; ma come sappiamo all'idea dell'idea compete la semplice conoscenza dell'idea, non della cosa di cui la prima idea è appunto l'idea. L'essenza formale dell'idea dell'idea è l'idea e non la cosa, quindi nulla può dire rispetto alla cosa e al suo rapporto con l'idea, men che meno affermare tra le due un rapporto di verità. È impossibile che la mia idea vera della mia idea vera di triangolo mi dica qualcosa sul triangolo, dal momento che non ha il triangolo come ideato, ma semplicemente la sua idea:

“Tutto ciò che essa (idea dell'idea) può farmi conoscere, è la natura della mia idea vera di triangolo; la sua natura così come era già anche prima che io sapessi in cosa consisteva. Quindi, la sola cosa nuova che la mia idea dell'idea mi abbia fatto comprendere è che la mia idea del triangolo, già da sola, mi faceva comprendere da sé che il triangolo non può in nessun caso non avere la somma degli angoli uguale a due retti.”¹⁸⁵

Tutto ciò che l'idea dell'idea può dire è che l'idea era in grado o meno di mostrare la propria verità e quindi di possedersi con certezza: che è cosa diversa dal

184 B. Spinoza, *TIE*, § 38

185 Matheron, op. cit. p. 97

fornirgliela. Si comprende così come la posteriorità – questa sì cronologica – dell'idea dell'idea rispetto al suo ideato – cioè l'idea – non contraddice affatto la sentenza spinoziana che vuole contemporanee e inscindibili la verità e la propria consapevolezza, proprio perché l'idea dell'idea – ossia il metodo – *non è* questa consapevolezza. L'idea non si accompagna affatto all'idea di sé, né necessita di tale compagnia: quest'ultima si dà dopo la prima e nulla può dire rispetto alla sua verità, poiché si limita a considerare l'idea nella sua essenza formale, in quanto oggetto che “è qualcosa di diverso dal suo ideato”¹⁸⁶. Nel processo di determinazione della verità, il metodo assume il ruolo della *corte di cassazione*: esso non entra – né può entrare – nel merito delle sentenze della conoscenza, ma si limita a prenderne in considerazione l'impianto formale, la struttura dell'idea vera per come la conoscenza la produce in completa autonomia, senza ricorrere ad alcuno strumento esteriore.

Ciò che il metodo conosce, quindi, non può in alcun modo essere la verità dell'idea – che si conosce con il semplice possesso dell'idea vera – ma piuttosto la *forma* dell'idea in quanto idea vera¹⁸⁷. Quindi, non solo “per intendere l'essenza di Pietro, non è necessario intendere la stessa idea di Pietro e molto meno l'idea dell'idea di Pietro”¹⁸⁸, ma questa seconda e terza idea non sono necessarie nemmeno per intendere l'adeguatezza della prima, poiché l'idea di Pietro, in quanto idea vera, manifesta da sola la propria verità. Se quindi il darsi dell'idea di Pietro è in tutto e per tutto il darsi di Pietro presso l'idea – e quindi pensare è il darsi della realtà presso l'idea – pensare al proprio pensiero, in quanto atto dello stesso pensiero, non significa mai giudicarlo, affermarlo come vero o falso, ma semplicemente fornire l'idea di quella realtà formale costituita dall'idea stessa. L'idea vera non aspetta questa ridiscesa dell'idea su di sé per riconoscersi come vera, proprio perché questa seconda idea, in quanto identica alla prima rispetto alla propria natura, non ha nessun potere su di essa. Potremo, tutt'al più, avere un'idea vera di un'idea vera, ossia un'idea che, riflettendo sulla prima idea nella sua verità, riconosce anche sé stessa come vera, dove questo riconoscimento non sarà altro che la presa d'atto della capacità della prima idea di considerarsi vera del tutto autonomamente:

“nella misura in cui c'è certezza al livello dell'idea dell'idea, questa certezza non può consistere che nella conoscenza del fatto che l'idea, in sé stessa, in quanto idea al

186 B. Spinoza, *TIE*, § 33

187 “L'idea dell'idea non è altro che la forma stessa dell'idea” (Matheron, Op. cit., p. 99)

188 *TIE*, § 34

primo grado, include già la certezza al proprio livello”¹⁸⁹

A questo punto, quindi, appare da sé quale sia l'ordine da seguire nell'indagine della verità: nessuna ricerca spasmodica di un metodo da costruire il prima possibile; nessuna ricerca di segni nelle idee capaci di garantirne la verità. La conoscenza procede da sola, da sempre, senza un inizio né una fine in grado di distinguere una sua fase affidabile da una dubbiosa o dubitabile. La conoscenza conosce, punto. Ma allora come distinguere le idee vere da quelle false, che altrettanto indubitabilmente si danno, se non è possibile disporre fin dall'inizio di un metodo capace di individuare le prime e le seconde? È forse di una conoscenza “ingenua” che parla Spinoza quando pretende di praticarla senza ricorrere a metodo alcuno? Se è contraddittorio ritenere che sia possibile predisporre un metodo affidabile prima di cominciare a conoscere e quindi nessun metodo può certificare estrinsecamente la verità delle idee, in quale modo le idee vere riusciranno a certificarsi da sole distinguendosi da quelle false?

Viene da sé che non è ingenuamente che Spinoza parla della conoscenza e che la rinuncia a fare del possesso del metodo una pregiudiziale a quello della verità implica un concetto di verità capace di fare a meno di certificazioni. Qui, come osserva giustamente Macherey,

“l'ordine tradizionale delle precedenze appare capovolto: l'idea dell'idea, la conoscenza riflessiva che ha per “oggetto” il potere dell'intelletto, non è la condizione della manifestazione del vero ma, al contrario, il suo effetto, il suo risultato. Il metodo non precede lo sviluppo delle conoscenze, ma lo esprime o lo riflette”¹⁹⁰

e questo non significa altro che occorre poter produrre delle idee vere *prima* di poter riconoscere le condizioni che ne hanno reso possibile l'apprendimento, e che – al contrario di quanto ci si aspetterebbe cartesianamente – è il possesso stesso della verità a risultare indispensabile alla formulazione del metodo e che, se si da ingenuità, si dà precisamente nella pretesa cartesiana di voler istituire un metodo affidabile al netto del darsi di qualunque verità preliminare. In questo senso quello prodotto da Spinoza è un vero e proprio capovolgimento della concezione cartesiana del rapporto tra verità e metodo. Un capovolgimento che, come ancora osserva Macherey, è ad un tempo uno

¹⁸⁹ Matheron, op. cit., p. 99

¹⁹⁰ Macherey, op. cit., p. 56

spostamento cronologico¹⁹¹ e una rivalutazione, dal momento che la posteriorità dell'esplicitarsi del metodo rispetto al prodursi delle prime conoscenze determina una vera e propria “svalutazione” del metodo stesso:

“Ciò significa, in particolare, che il metodo ha perso la funzione giuridica di garanzia che gli era stata assegnata dalla teoria cartesiana della conoscenza: esso non ha più il potere di assegnare alla verità le sue condizioni originarie, ma di trarne a cose fatte alcune proprietà, alcuni aspetti; tra l'altro, in modo isolato ed arbitrario. In questo senso occorre leggere il *TIE* come una sorta di “discorso contro il metodo”.¹⁹²

Perdendo il proprio primato cronologico, il metodo perde anche la propria funzione rispetto alla verità: non si tratta più di un apparato di regole chiamato a determinarla, a produrla, ma piuttosto a conformarsi ad essa, a strutturarsi sulla norma di “un'idea vera data” per produrne di nuove a partire da essa e sul suo modello. Per questo, quindi, “con quella di metodo è la nozione classica di ordine a trovarsi capovolta”¹⁹³ e l'affermazione di Spinoza che vuole il metodo come “la via per cercare la verità stessa o le essenze oggettive delle cose o le idee nell'ordine dovuto”¹⁹⁴ implica un concetto dell'ordine procedurale completamente nuovo rispetto alla subordinazione ad una gerarchia di operazioni successive la cui concatenazione sarebbe fissata una volta per tutte¹⁹⁵.

Se quindi si può parlare di ordine e procedura anche per quanto concerne la concezione spinoziana del metodo – proponendo quindi un'accezione di ordine non riducibile al mero rispetto di un apparato procedurale estrinseco, assoluto e astratto,

191 Sulla posteriorità cronologica della metodologia rispetto alle prime conoscenze, Macherey offre anche un'interessante ipotesi interpretativa della disposizione argomentativa del *Tractatus teologico-politicus*: “Si spiega così, per esempio, un'anomalia del *Trattato Teologico-Politico*, la cui interpretazione ha bloccato tutti i commentatori: è solamente al capitolo 7, dopo aver completamente sviluppato l'analisi delle profezie e dei miracoli, che Spinoza esplicita il suo “metodo storico” d'interpretazione della Scrittura; questo significa che occorre aver fatto effettivamente funzionare un metodo addirittura prima di poterlo formulare: è la conoscenza che si applica nel metodo e non il contrario.”

192 Macherey, op. cit., p. 57

193 *Ibid.*

194 B. Spinoza, *TIE*, § 36

195 Osserva a questo proposito Macherey: “Se l'*Etica* è “ordine geometrico dimostrata”, come indica il suo sottotitolo, con “ordine” si indica tutt'altro che un rapporto di precedenza tra proposizioni. Si sa che Spinoza non ha smesso di riprendere e modificare la disposizione delle dimostrazioni dell'*Etica*, e nulla impedisce di dubitare che lo stato nel quale le ha lasciate sia quello definitivo. Non si tratta quindi, come in Cartesio, di un legame rigido, racchiuso una volta per tutte tra un cominciamento ed una fine, e che procede diritto dall'uno all'altra attraverso una successione lineare d'argomenti. Con Spinoza, le idee di metodo e di ordine cessano di essere determinate formalmente attraverso un criterio di priorità, ma esprimono il movimento reale del pensiero”. (*Ivi*, p. 58)

incaricato di fondare e certificare l'affidabilità dei propri risultati – l'ordine spinoziano, riconoscendo la posteriorità della propria determinazione rispetto alla conoscenza che è chiamato a condurre, non si trova più nella condizione di doversi *applicare*, ma in quella di doversi in primo luogo *riconoscere*, osservando quel processo di conoscenza effettivo e indipendente che lo precede. Cercare la verità secondo “l'ordine dovuto”, infatti, è qualcosa di possibile solamente a partire dalla consapevolezza di quest'ordine, solamente se quest'ordine ha già provveduto a svelarsi in un precedente processo di produzione della verità, ossia – che è lo stesso – se la verità, una verità, è già stata da sola in grado di giungere a conoscersi a prescindere da quella stessa consapevolezza. “Abbiamo certamente un'idea vera”, afferma Spinoza perentorio, senza fornire alcuna giustificazione di una sentenza cartesianamente così problematica: il darsi di quell'idea, infatti, precede ogni possibilità di essere messo in dubbio poiché è la condizione senza la quale non sarebbe possibile sperimentare alcuna conoscenza, non sarebbe possibile istituire alcun metodo, non si darebbe *né si potrebbe dare* – ed è questo l'aspetto più importante – alcuna verità.

Quindi, per quanto sia sul piano pratico che Spinoza taglia corto col problema del metodo, limitandosi a constatare che gli uomini hanno idee vere esattamente come i fabbri producono spade ed elmi, è su quello prettamente teorico che agisce la sua critica al cartesianesimo, nel momento in cui condanna il pensiero incapace di riconoscere il suo essere da sempre al cospetto della verità all'impossibilità nel fondare qualunque conoscenza. Infatti non esiste metodo, per quanto sofisticato e preventivamente collaudato esso sia, che possa condurre la conoscenza se si pensa che essa sia chiamata a muoversi al buio, senza potersi avvalere del lume di una verità che la precede. Afferma Cartesio:

“Come uomo che cammina da solo e nelle tenebre, decisi però di procedere così lentamente e di usare in tutti i casi tanta circospezione, che se anche progredivo con estrema lentezza, avrei almeno evitato di cadere”¹⁹⁶

Ma questa frase, che nel buio e nella solitudine che evoca ben esprime la condizione del viandante che non ha la strada illuminata da alcuna verità, dimostra semmai come questo procedere sia impossibile, dal momento che nemmeno la più grande attenzione serve a gran che se non si hanno occhi: la lentezza e la circospezione

196 A.T. VI, 17

non garantiscono nulla se non si dispone già, originariamente, della facoltà di discernere il vero dal falso; la cautela presuppone comunque un tasso di verità che, seppur minimo, è la condizione senza la quale anche la verità più evidente è incapace di distinguersi dal falso¹⁹⁷. Cartesio non si accorge che se davvero fosse come un uomo nelle tenebre, allora non potrebbe muovere un solo passo, perché anche la fiaccola di un metodo affidabile può venire in aiuto al pensiero incapace di riconoscere la verità solamente in presenza di un fiammifero che la accenda. L'estensione iperbolica del dubbio, quindi, nel momento in cui proclama anche solo la semplice possibilità che non vi sia conoscenza alcuna capace di reggerne l'urto, afferma immediatamente la propria impossibilità a superarsi.

Cartesio, in altri termini, non si avvede del fatto che il mancato riconoscimento della necessità del darsi di un'idea vera – sottinteso nell'estensione universale del dubbio, a prescindere dalla circostanza del suo superamento *contingente* – implica la fede nell'incapacità della conoscenza di produrre alcuna verità, né ora né mai: la semplice ipotesi, e non la realtà effettiva, che tutto sia soggetto a dubbio e che possa non darsi verità alcuna è già di per sé l'affermazione che nessuna conoscenza è possibile. Infatti, la circostanza che il dubbio venga superato “a posteriori”, attraverso il reperimento di una verità capace di sconfiggerlo, diventa una circostanza del tutto secondaria, dal momento che, sottintendendo la possibilità del proprio non darsi, questa verità è chiamata a fare i conti con l'accettazione implicita della propria inesistenza, ipotizzata implicitamente dallo strumento stesso del dubbio. Ma non cogliere la necessità del darsi originario di una verità è quindi già sintomatico di una visione del tutto astratta del lavoro della conoscenza, visione che nemmeno il darsi del *Cogito* riesce ad eliminare, perché il ritrovamento di una verità indubitabile nel bel mezzo della sua ricerca angosciata – angosciata perché accompagnata dalla fede nella possibilità del suo non darsi – non fa che certificare il fatto stesso che tale esistenza è evento tutt'altro che necessario.

Per Cartesio quindi, non è affatto vero che “abbiamo certamente un'idea vera”, e non è vero nemmeno dopo che quest'idea è stata trovata, proprio perché questo ritrovamento, pur affermando la certezza dell'idea, non afferma il suo darsi certamente, non afferma la necessità del suo darsi.¹⁹⁸ Dubitare della verità, dubitare che una verità in

¹⁹⁷ La stessa posizione è espressa da G. Boss quando afferma che “se fossimo fuori dalla verità non ci perverremmo mai” Op. cit., p. 101

¹⁹⁸ Sull'impossibilità di giungere ad un concetto adeguato di verità a partire dall'esperienza del dubbio come metodo della sua ricerca, scrive F. Biasutti: “Il dubbio non può essere elevato a metodo della scienza proprio perché si fonda su, e a sua volta genera, quella scissione fra pensiero e verità che, a livello di presupposizione, è il fondamento medesimo dello scetticismo. In questo senso, infatti, il dubbio è tolto solo da una garanzia divina, che però non può essere affermata o provata dalla scienza, ma solo fuori di

qualche modo si dia, significa fin da subito rinunciare alle premesse per giungere a possederne una, perché solo a partire dal riconoscimento della necessità di questo darsi è possibile ritenere che la conoscere possa procedere all'ottenimento di nuove conoscenze vere.

“Deve esistere in noi un'idea vera quale strumento innato, intesa la quale, si intenda simultaneamente la differenza che c'è tra tale percezione e tutte le altre”¹⁹⁹

Il “dover” esistere, per quest'idea, non è quindi un obbligo dettato dalla necessità di fondare una conoscenza che potrebbe tranquillamente non esistere, ma è la condizione stessa di possibilità per il darsi della conoscenza che noi tutti sperimentiamo: non si tratta, cioè, di una petizione di principio che afferma l'esistenza di un'idea vera perché altrimenti non si saprebbe come por capo alla conoscenza, ma della constatazione che senza di essa la conoscenza è un evento semplicemente impossibile, e che qualunque tentativo di produrre un sapere stabile e certo, capace di discriminare il vero dal falso, non può che presupporre il darsi di questa stessa facoltà discriminante, facoltà che non può essere messa in dubbio senza contraddizione. Nessun metodo può insegnare a riconoscere la verità se la verità non è già di per sé in grado di riconoscersi, perché nessun metodo può far luce senza che la luce stessa abbia provveduto ad illuminarlo, fornendogli una volta per tutte “la norma di un'idea vera data”.²⁰⁰

“Sono molti quelli che dubitano persino della verità” dirà Spinoza, aggiungendo però che questo dubbio è possibile solamente a partire dall'ignoranza circa “la distinzione che c'è tra la percezione vera e tutte le altre”²⁰¹; un'ignoranza che nessun metodo può colmare proprio perché la consapevolezza di quella differenza ne è il presupposto. Così accade che:

“costoro sono come uomini che, vegliando, non dubitavano di vegliare; ma dopo che una volta, in sogno, come spesso accade, pensarono di essere certamente svegli – ciò che poi trovarono essere falso – dubitarono anche dei loro stati di veglia. Questo accade perché non distinsero mai tra il sogno e la veglia”.²⁰²

essa, essendo infatti quest'ultima ancora nella non-verità del dubbio”, *L'idea di Dio e il problema della verità in Spinoza*, «Verifiche», 6, 1977, 2, p. 262

199 TIE, § 39

200 B. Spinoza, TIE, § 38

201 TIE, § 50

202 *Ibid.*

Nessun metodo può distinguere “a priori” tra sogno e veglia, come nessun metodo può distinguere tra verità e falsità a prescindere della consapevolezza del vero. Ma proprio per questo quest'impossibilità discriminatoria non va scambiata con l'impossibilità a distinguersi degli elementi in campo, ma semplicemente con la necessità di una *distinzione originaria* quale condizione per scongiurare confusioni future. Si darà senz'altro un metodo per distinguere senza ombra di dubbio gli stati di veglia da quelli di sogno, ma questo solamente una volta che la veglia avrà provveduto autonomamente a distinguersi dal sogno, senza il ricorso ad alcun metodo. Solamente a partire da questa prima distinzione un metodo avrà lo spazio per strutturarsi, perché senza di essa non disporrà neppure degli elementi per discriminare ciò che non riconosce come differente.

Del resto l'esempio coglie nel segno poiché, affermando che molti in sogno credono d'essere desti, si guarda bene dal proporre l'ipotesi inversa, poiché nessuno, una volta desto, crede di sognare. In effetti, lo stato di veglia è immediatamente distinguibile da quello del sogno proprio perché, a differenza di quello, non accetta di essere messo in discussione, non accetta dubbi su di sé, non consente l'instaurarsi di alcuna confusione. Questo, ovviamente, non significa affatto che, a partire da questa consapevolezza, sia definitivamente possibile riconoscere l'illusorietà della sensazione di veglia nel pieno di un sogno, ma semplicemente che, una volta svegli, quella sensazione può finalmente apparire illusoria, può riconoscersi come erronea senza ombra di dubbio. Fuor di metafora: la possibilità del darsi di un errore è accompagnata dall'impossibilità a distinguersi – e quindi dalla convinzione di essere nel vero – ovviamente, come connotato intrinseco dell'errore; ma questo non significa affatto che la verità sia strutturalmente incapace di distinguersi dall'errore e che il giacere nella verità sia quindi sempre tarlato dalla possibilità del carattere illusorio di sé. Il fatto che l'errore si dia e che si dia nella “forma” della verità, non è condizione sufficiente per affermare l'incapacità della verità di separarsene, di manifestare sé stessa. Se l'errore non si distingue dalla verità, la verità se ne distingue perfettamente, non dubita del proprio essere vera. Si obietterà che, tutto sommato, è proprio questo il problema, dal momento che questa certezza accompagna anche l'errore; ma, a ben vedere, l'accompagna in modo diverso. Infatti il problema non consiste tanto nello smascherare l'errore quando si presenta, quanto piuttosto nella capacità di riconoscersi nella verità quando lo si è: potrà sempre darsi di scambiare l'errore per la verità, e il tragitto della conoscenza non potrà che

essere disseminato di errori; ciò che però non potrà accadere sarà di ritenere erronea un'idea vera, poiché la verità è fin da subito capace di manifestare sé stessa.

Per questo il darsi di errori non costituisce nessuna prova a favore della necessità di dubitare del vero e del suo darsi, poiché la possibilità stessa di scambiare i due termini presuppone la loro distinzione e quindi la capacità del vero di mostrarsi nella sua radicale diversità dal falso. L'esistenza del falso, nella forma dell'errore, non testimonia l'inesistenza del vero, né la possibilità di quest'inesistenza, ma è piuttosto la prova del suo darsi come qualcosa di radicalmente diverso dalla falsità: esattamente come l'illusione della veglia nel sogno non può che presupporre il darsi di uno stato diverso da quello del sogno stesso e da esso immediatamente distinguibile – proprio perché è a quello stato “diverso” che il sogno ambisce e con cui si confonde – allo stesso modo il darsi della falsità e della consapevolezza circa la sua natura non può che testimoniare l'esistenza di una dimensione veritiera in senso pieno, in cui anche l'errore può finalmente apparire nella sua natura, e la sua pretesa di spacciarsi per verità nella sua illusorietà.

Ma se il darsi di un'idea vera non può essere messo in questione e quest'ovvietà deve costituire l'unico vero cominciamento filosofico, occorre riconoscere in questo nuovo inizio qualcosa di privo di quei caratteri d'assolutezza che erano propri del cominciamento cartesiano. La verità di partenza che sembra caratterizzare il cominciamento spinoziano non si lascia infatti ridurre ad un fulcro originariamente dato, ad un “punto fermo” originariamente a disposizione della pratica conoscitiva. Questa, a ben vedere, è la concezione cartesiana della verità prima, che proprio in virtù dell'essere stata ottenuta con metodo vanta non solamente un primato cronologico sulle altre conoscenze, ma segna rispetto ad esse un vero e proprio scarto qualitativo che in Spinoza è del tutto assente: il sapere, tutto il sapere, si potrà tenere per vero proprio in virtù dell'esser stato dedotto a partire da quest'unico nucleo originario di verità.

A questo proposito è particolarmente significativo osservare il diverso modo con cui Cartesio e Spinoza trattano la questione della “prima idea”, osservando in ciascuno dei loro ragionamenti quale compito questa prima verità è chiamata ad assolvere. Sappiamo infatti che il pensiero cartesiano, sulla scorta di un metodo precostituito, quando si mette alla ricerca di un'idea vera è impegnato ad individuare una porzione di “terreno roccioso” nel bel mezzo di quella che sembra una palude. L'idea vera, vera per sé – s'intende – si caratterizza per un'unicità e una singolarità tali da rendere la sua

individuazione, appunto, una *ricerca* nel vero senso del termine. Si daranno molte verità, se ne darà un intero edificio, ma nessuna di esse potrà fare a meno di richiamarsi – facilmente o dopo lungo argomentare – a quel nocciolo di sapere originario che, a differenza di tutti gli altri, è capace di tenersi per vero al netto di ogni altra conoscenza. La prima verità non è prima solo in ordine al suo ottenimento, ma più precisamente rispetto al ruolo fondativo che è chiamata a giocare rispetto alle altre, che hanno in essa il loro principio, il loro cominciamento. In questo senso, quello che potrebbe sembrare il primato cartesiano della verità non è affatto il riconoscimento della necessità del darsi della verità stessa quale condizione del prodursi del metodo, nel senso del suo costituirsi “sul modello” di quell’idea vera data, ma è piuttosto l’individuazione di un’idea che, proprio in virtù dell’unicità che la caratterizza e che ha obbligato il filosofo alla sua ricerca, non offre il modello a nessun’altra conoscenza ma si limita a fornire ad essa un criterio di affidabilità sulla base della capacità delle conoscenze successive di ricondursi alla prima, la sola a poter vantare evidenza in senso stretto.

3.4 IRRIDUCIBILITÀ DELLA PRIMA INTUIZIONE CARTESIANA ALLA PRIMA IDEA DI SPINOZA

Il luogo in cui il modo cartesiano d’intendere l’idea vera si mostra in tutta la sua lontananza da quello spinoziano, è costituito dalla prima parte delle *Regulae*, testo di cui il *TIE* è stato spesso considerato come il corrispettivo spinoziano²⁰³. Qui la separazione che Cartesio instaura tra il modo d’intendere le idee semplici e quello con cui la mente ne deduce di complesse mostra nel modo più evidente come le prime conoscenze dell’intelletto, le prime verità con cui esso ha a che fare, si distinguano incommensurabilmente rispetto alle seguenti e, di conseguenza, sottintendano una “duplicità” del lavoro della conoscenza, cui non può che corrispondere un ruolo

203 Cfr. ad esempio Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, p. 48. Per un approfondimento delle questioni metodologiche contenute nel testo cartesiano vedi, oltre al già citato J.P. Weber, J.M. Le Blond, *Les natures simples chez Descartes*, «Archives de Philosophie», XIII, 2, 1937, pp. 163-180; J.L. Marion, *Ordre et Relation. Sur la situation aristotélécienne de la théorie cartésienne de l'ordre selon les Règles V et VI*, «Archives de Philosophie» 37, 2, 1974, pp. 243-274; R. Perini, *Il problema della fondazione nelle «Regulae» di Descartes*, Maggioli, Rimini 1983; P. Cosenza, *La “Consequentia” nelle Regulae di Descartes*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXV, 2, 1983, pp. 200-222;

puramente esteriore, precostituito, del metodo che è chiamato a generarla: se la prima idea e il modo con cui è raggiunta non offre al metodo nessun modello per il reperimento delle idee seguenti, ma è piuttosto lo strumento di partenza con cui il metodo è chiamato a lavorare, è chiaro che essa non è di nessun aiuto al costituirsi del metodo stesso, ma solamente a quello delle conoscenze che un metodo già bell'e pronto è chiamato a produrre. Per questo motivo Cartesio può parlare addirittura di due facoltà differenti, cui compete il reperimento delle verità prime ed evidenti e il raggiungimento delle successive a partire da quelle: “Enumeriamo gli atti del nostro intelletto attraverso i quali possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza tema di errore; due soltanto sono gli atti ammessi: intuito e deduzione”²⁰⁴.

L'intuito, da questo punto di vista, è senz'altro l'atto intellettuale più importante, l'operazione senza la quale è impossibile por capo a conoscenza alcuna: “la concezione di una mente pura e attenta, così facile e distinta che non resti proprio alcun dubbio intorno a ciò che comprendiamo”²⁰⁵. Intuitivamente, però, non è possibile conoscere qualunque cosa, poiché la condizione d'applicazione di questa facoltà è legata alla natura dell'oggetto conosciuto più che all'intenzione del soggetto conoscente di predisporre “intuitivamente” rispetto alla realtà²⁰⁶. Si conosce per intuito solamente ciò che si conosce da sé, che si lascia cioè esperire come un che di per sé noto ed evidente. In altre parole si danno delle nature talmente semplici da poter essere intese come “assolute”, *assolutamente*, ossia a prescindere dalla consapevolezza pregressa di alcunché; in opposizione ad altre cose che sono dette “relative”, proprio per la possibilità di essere comprese solamente a partire dalla comprensione di quelle semplici. Così,

“Per distinguere le cose più semplici da quelle involute e per investigarle con ordine si deve – in ogni serie di cose in cui abbiamo dedotto un certo numero di verità direttamente le une dalle altre – osservare quale sia la più semplice ed in qual modo tutte le altre cose se ne allontanino di più o di meno o in misura uguale”²⁰⁷

Infatti l'ordine, cui di fatto tutto il metodo può essere ricondotto, consiste

204 R. Descartes, A.T. X, p. 368

205 *Ibid.*

206 Per un approfondimento di quest'aspetto vedi R. Perini, «*Naturae simplices*» e «*intuitus*» nelle «*Regulae ad directionem ingenii*», in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», 4, Sezione IV, Studi Filosofici (1979-80), pp. 243-279. Dello stesso autore e su problematiche connesse al tema della conoscenza nelle *Regulae*, si veda anche il già citato *Il problema della fondazione nelle «Regulae» di Descartes*, Maggioli

207 R. Descartes, A.T. X, p. 381.

propriamente nell'uso corretto delle due facoltà, dal momento che il metodo “spiega in che modo si deve usare l'intuito della mente per non cadere in errore e in qual modo si devono trovare le deduzioni per pervenire alla conoscenza di tutte le cose.”²⁰⁸ Conosceremo con ordine, quindi, quando “ridurremo gradualmente le proposizioni più involute ed oscure ad altre più semplici e poi, dall'intuizione delle più semplici di tutte, tenteremo di salire per gli stessi gradi alla conoscenza di tutte le altre.”²⁰⁹

La prima cosa da fare, quindi, sarà applicarsi nella ricerca di quelle verità talmente semplici che si possono intuire “dapprincipio e di per sé”²¹⁰, indipendentemente da qualsiasi altra; una ricerca, che proprio in virtù della natura evidente del ricercato, sarà piuttosto una *predisposizione* ad accogliere quelle verità che “spontaneamente ci vengono incontro”²¹¹ e vedere poi cosa possa essere dedotto a partire da queste. Infatti, “solamente delle cose puramente semplici ed assolute è possibile avere un'esperienza certa”²¹², mentre delle cose complesse è possibile avere conoscenza solamente a partire da esse. Questa ricerca, del resto, non sembra delinarsi come particolarmente laboriosa²¹³, proprio perché sono poche “quelle cose la cui cognizione è così trasparente e distinta che non possono essere divise dalla mente in parecchie cose conosciute più distintamente”²¹⁴ e che essendo “note di per sé” e non contenendo mai “alcunché di falso” possono essere facilmente separate dalle altre. A questo novero appartiene l'idea per cui ognuno esiste, ognuno pensa, che il triangolo è delimitato da tre linee e la sfera da una sola superficie: tutte cose la cui verità sembra priva della necessità di essere dimostrata, ma che si rivela invece insieme al semplice possesso dell'idea, riconosciuta come capace di trasmettere ad un tempo il proprio

208 A.T. X, p. 372. “Il metodo non riguarda queste stesse operazioni, né dice come debbano essere compiute, perché esse sono le prime e più semplici di tutte, sicché se il nostro intelletto non avesse potuto già prima servirsene, non comprenderebbe nessuno dei precetti del metodo stesso, anche se facili.” (*Ibid.*) Il metodo sarà piuttosto l'arte di farne buon uso, dal momento che “agli uomini non si apre alcuna via alla conoscenza certa della verità ad eccezione dell'evidenza dell'intuito e della necessità della deduzione; e parimenti di cosa sono le nature semplici delle quali abbiamo parlato nella proposizione ottava” (*Ivi*, 425)

209 A.T. X, p. 379. “In questo solamente è contenuta la somma di ogni umano operare e questa regola deve essere seguita da chi voglia affrontare la conoscenza delle cose, non meno di quanto Teseo che stava per entrare nel labirinto dovesse seguire il filo” (*Ibid.*)

210 A.T. X, p. 383. Sul tema delle nature semplici passibili d'intuizione si veda il già citato articolo di J.M. Le Blond, *Les natures simples chez Descartes*, «Archives de Philosophie», XIII, 2, 1937, pp. 163-180

211 R. Descartes, A.T. X, p. 384

212 A.T. X, p. 394

213 “Non occorre nessuno sforzo per conoscere queste nature semplici, perché sono abbastanza note per sé, ma solo per separarle l'una dall'altra e per intuirle separatamente una per una” (*Ivi*, 426)

214 A.T. X, p. 418

contenuto e la sua verità.

Ora, proprio grazie all'oggetto specifico cui si dedica l'intuito, le proposizioni affermate intuitivamente possono vantare un coefficiente di verità impensabile per qualunque altra facoltà conoscitiva. La certezza con cui qualcosa sarà conosciuto dall'intelletto sarà necessariamente “maggiore” di quella che accompagnerà le conoscenze deduttive²¹⁵, proprio perché queste ultime avranno nelle verità intuitive la condizione della propria. Tuttavia, se in un senso questa “gradazione” del darsi della certezza deve essere senz'altro accettata, in un altro si trova a dover essere respinta: infatti è proprio nel tentativo di giungere a conoscere le nature più complesse con lo stesso grado di certezza con cui si conoscono quelle semplici che si ricorre alla deduzione, mettendo in moto la seconda facoltà del nostro intelletto; infatti

“moltissime cose, sebbene non siano evidenti in sé stesse, si conoscono con certezza solo se sono dedotte da principi veri e noti mediante uno sviluppo continuo e ininterrotto del pensiero che intuisce con trasparenza le singole cose: è così che sappiamo che l'ultimo anello di una catena è congiunto al primo, anche se non osserviamo con un solo e medesimo sguardo tutti gli anelli intermedi, purché li si sia esaminati l'uno dopo l'altro e ci si ricordi che ciascun anello si unisce al più vicino, dal primo all'ultimo”²¹⁶

Tuttavia, la diversa modalità di ottenimento di conoscenze vere da parte dell'intelletto e della deduzione non può non avere conseguenze sul piano della “qualità” veritativa dei rispettivi prodotti: una conoscenza dedotta, per quanto riposi nella certezza che caratterizza anche l'evidenza prima da cui è stata dedotta, non può riposare nella *stessa* certezza, non può ritenersi vera allo stesso modo con cui è vera l'evidenza che l'ha generata. Di questo è ben consapevole anche Cartesio e lo scarto fra queste due certezze è ben espresso dalla metafora cartesiana della catena²¹⁷. Quest'esempio, infatti, oltre ad esprimere la modalità effettiva con cui la deduzione produce le sue conoscenze, rappresenta con un'immagine la natura stessa delle conoscenze così raggiunte, il modo con cui la mente, alla fine del processo, “tiene” per veri i suoi risultati, la “tonalità

215 L'intuito, infatti, è “la concezione sicura di una mente pura e attenta che nasce dal solo lume della ragione e che, in quanto più semplice, è *più certa della deduzione*, per quanto questa non possa essere fatta male dall'uomo” (*Ivi*, 368, corsivo nostro)

216 R. Descartes, A.T. X, p. 369

217 Sulla specificità della conoscenza deduttiva in Cartesio si veda il già citato articolo di P. Cosenza, *La «consequentia» nelle «Regulae» di Descartes*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 75 (1983), pp. 200-222. Ma, dello stesso autore, anche il più esaustivo *Sillogismo e concatenazione nelle «Regulae» di Descartes*, Napoli 1984

affettiva” del loro possesso. In questo senso, le conoscenze raggiunte deduttivamente hanno la stessa natura della conoscenza della catena: in questa conoscenza lo spirito non riposa nella stessa certezza che è data dall'evidenza immediata di qualcosa, ma in un'altra certezza che, pur non avendo per Cartesio nulla da invidiare alla prima, è affatto diversa. Nella deduzione lo spirito conosce le conclusioni, è consapevole della loro verità, esattamente come, osservando una catena, si è consapevoli del fatto che l'ultimo anello è legato al primo dopo aver passato tra le mani ciascuno degli anelli intermedi. In questo senso, non si vede mai *direttamente* il collegamento tra i due, il loro essere legati, ma è *come se* lo si vedesse. Con la metafora della catena, quindi, Cartesio non illustra tanto il fatto che i passaggi del procedimento deduttivo si tengono insieme l'un con l'altro, ma piuttosto che questo tenersi assieme non è mai direttamente esperibile, dal momento che il pensiero, muovendosi singolarmente, anello dopo anello, non è mai in grado di esibire con un solo atto²¹⁸ la verità dell'ultimo passaggio, che poggia interamente sulla sua riconducibilità al primo e non a quello che lo ha preceduto.

Per questo la certezza deduttiva ha delle peculiarità che la rendono qualitativamente differente dalla certezza immediata: non meno certa, ma diversa. Nello specifico la conoscenza deduttiva è incapace di *esibire* la propria certezza, la propria verità *da sé*, e per farlo è costretta a riarticolarsi in quanto processo, a rimettere in moto il procedimento che l'ha realizzata, a ripercorre la stessa catena passaggio dopo passaggio, affinché possa manifestarsi come conoscenza vera. Di conseguenza, pur rimanendo inalterata allontanandosi progressivamente dalla conoscenza di partenza, la certezza delle conoscenze ottenute deduttivamente sarà via via meno evidente con l'aumentare della distanza che le separa dalla loro origine, dove l'evidenza costituisce appunto la capacità di una proposizione di manifestare la propria verità in autonomia, senza ricorrere ad altro che al proprio esibirsi. Al contrario, nella deduzione, più lunga sarà stata la catena deduttiva più difficoltoso sarà riconoscere la certezza di quanto si sarà raggiunto, proprio perché più difficoltosa sarà la manifestazione del legame che unisce la premessa dalla conclusione. Così, se la verità della conclusione deduttiva si riconosce incapace di mostrarsi autonomamente, di manifestare la propria evidenza, occorrerà un'ulteriore lavoro intellettuale incaricato di tale compito. Cartesio lo chiamerà

²¹⁸ Particolarmente significati, a proposito, è il fatto che Marsenne, nella sua *Obiezione alle Meditazioni* di Cartesio, nel momento in cui chiede conto al filosofo del suo non essere ricorso al metodo dei geometri, parla di un metodo che avrebbe potuto far percepire “come con una sola intuizione” (A.T. VII, p. 128) le verità che l'opera si era incaricata di dimostrare.

enumerazione:

“Dopo aver intuito un certo numero di proposizioni semplici, se da queste concludiamo qualche altra cosa, è utile percorrerle con un movimento continuo e ininterrotto del pensiero, riflettere sui loro reciproci rapporti e, per quanto è possibile, concepire in modo distinto più cose simultaneamente”²¹⁹

L'enumerazione è cioè l'atto con cui l'intelletto ripercorre costantemente la catena deduttiva per far apparire l'evidenza di ciò che altrimenti risulterebbe certo solamente per fede. Se infatti la proposizione prodotta intuitivamente è intesa, oltre che in modo chiaro e distinto, “tutta insieme e non per stadi successivi”²²⁰, quest'unità non può darsi nella conoscenza deduttiva, che necessita quindi di “un'inferenza che riunisca molte cose separate fra di loro”²²¹ e, proprio per questo, va distinta dalla conoscenza intuitiva²²². Tuttavia, quest'inferenza riconsegna solo a posteriori, alla deduzione, quell'unità di cui essa sembra essere priva, fornendole una consapevolezza di sé, della bontà del processo in cui essa stessa consiste, che permette all'ultimo anello della catena di legarsi idealmente al primo, facendo *come* intuire l'immediatezza di questo legame, ma senza mai mostrarlo autenticamente²²³. Infatti:

“se volgiamo ad essa – deduzione – l'attenzione, una volta che è stata compiuta, allora non implica più un movimento, ma la fine di un movimento, perciò supponiamo che sia vista per intuito quando è semplice e trasparente, ma non quando è molteplice e oscura; le abbiamo dato allora il nome di enumerazione o induzione, perché in tal caso non può essere compresa dall'intelletto tutta insieme, ma la sua certezza dipende dalla memoria, che deve ricordare i giudizi delle singole parti enumerate, per raccogliere da tutti quelli alcunché di unico”²²⁴

A ben vedere, quindi, se anche le conoscenze raggiunte deduttivamente possono dirsi certe, per Cartesio sembra che la certezza non abbia alcun bisogno di esibirsi per

219 R. Descartes, A.T. X, p. 407

220 *Ibid.*

221 *Ibid.*

222 “La deduzione, invece, se pensiamo che debba essere fatta secondo la regola terza, non sembra prodursi tutta simultaneamente, ma implica un certo movimento del nostro ingegno che inferisce una cosa da un'altra; e perciò l'abbiamo legittimamente distinta dall'intuito” (*Ibid.*)

223 “Di conseguenza mi è necessario ripercorrerli – i legami – con ripetuti ragionamenti finché io possa passare così rapidamente dal primo all'ultimo che, non lasciando quasi nessuna parte alla memoria, abbia l'impressione di intuire tutto insieme” (A.T. X, pp. 408-409)

224 R. Descartes, A.T. X, pp. 407-408. “Dalla memoria dipende la certezza delle conclusioni che abbracciano un numero maggiore di termini di quanti possiamo coglierne con un solo atto intuitivo” (*ibid.*)

essere raggiunta: perché una conoscenza sia certa non è affatto necessario che sia anche in grado di mostrare la propria certezza, ma è sufficiente che sia stata ottenuta con metodo, con ordine, senza saltare sconsideratamente i passaggi necessari per dedurla, in modo che la mente, consapevole del proprio percorso e serbandone la memoria, sia in grado di riconoscere nei propri prodotti verità certificate sulla base del metodo del loro ottenimento.

Accade così per la deduzione quello che accade per il calcolo aritmetico: con l'aumentare della complessità del calcolo, pur svanendo l'evidenza del risultato, non si perde la certezza col quale è posseduto, ma essa è interamente custodita dall'affidabilità della procedura; il procedimento deduttivo, come quello aritmetico, pur allontanandosi dall'immediatamente evidente, può esser certo di ciò che conclude purché il calcolo non abbia omissso passaggi e sia stato svolto con attenzione²²⁵. L'attenzione nella procedura deduttiva, così come in quella di calcolo, diventa quindi un elemento fondamentale per garantirsi la verità delle conclusioni: non avendo queste il potere di esibirsi per sé stesse nella loro verità, ma dovendo anzi ricorrere alla verità di altro per tenersi per vere e non potendo mai manifestare direttamente il legame che le unisce alle evidenze prime, non possono mai scongiurare l'errore col semplice essere osservate, ma occorre necessariamente che siano state puntualmente dedotte²²⁶. Così come un'espressione algebrica non può garantire l'evidenza del proprio risultato senza essere ricalcolata, la deduzione non riesce a possedere la propria verità senza garantirsela con il rigore del proprio raggiungimento e con la verifica dell'enumerazione.

Appare però evidente che questa certezza guadagnata estrinsecamente non potrà mai giungere ad identificarsi con quella, totalmente intrinseca, che caratterizza le conoscenze intuitive: queste ultime non hanno alcun bisogno di prove circa la loro verità, perché sono immediatamente capaci di esibirla, con una chiarezza ed evidenza che è propria solamente della tautologia. Al contrario il processo di enumerazione, più

225 Anche qui: forse è proprio questo che intende Spinoza quando parla della necessità di fare attenzione nella deduzione, ossia nel terzo genere di conoscenza, perché il pericolo dell'errore è sempre in agguato, visto che la verità del risultato non riesce a manifestare sé stessa: "Tale conclusione, benché sia certa, tuttavia non è abbastanza sicura se non per quelli che prestano massima attenzione. Infatti, se non porranno la massima attenzione a sé stessi, cadranno subito in errori, poiché concependo le cose così astrattamente, e non invece mediante la vera essenza, subito vengono confusi dall'immaginazione" (*TIE*, § 21, in nota)

226 "Spesso coloro che cercano di dedurre qualcosa con troppa fretta e da principi lontani non passano attraverso tutte le concatenazioni delle conclusioni intermedie in modo così accurato da non saltarne sconsideratamente molte. Certamente, però, dove qualcosa anche minima sia omissa, la catena immediatamente è rotta e viene meno tutta la certezza della conclusione" (*A.T. X*, p. 388)

che la verità delle proposizioni dedotte, sembra manifestare la loro natura intrinsecamente manchevole, il loro bisogno ineliminabile di affidarsi ad un metodo che è loro estraneo per affermare la propria certezza: la verità dedotta, isolata dalla catena che l'ha prodotta, non riesce ad apparire e rimane in balia dell'indecidibilità circa il proprio valore di verità, poiché quest'ultimo è interamente custodito dal processo deduttivo che l'ha generata e che, astratto da essa, rende perfettamente accettabile tanto il suo esser vera quanto il suo esser falsa.

A bene vedere, il presupposto inconfessato di questo modo di considerare la deduzione è quindi l'aleatorietà della proposizione dedotta che, proprio perché incapace di esibirsi come vera senza ricorrere a strumenti estrinseci, è altresì incapace di esibire la propria falsità come contraddittoria per ritenerla invece pienamente legittima, anche al termine del processo enumerativo: infatti nessuna procedura, per quanto accurata, può far apparire una proposizione più vera di quanto essa non sia in grado di mostrare da sé; né la proposizione, considerata per sé stessa, potrà dirsi meno indecidibile per il fatto che l'intelletto è riuscito a legarla necessariamente ad una proposizione evidente. Afferma Cartesio:

“Andrò avanti a dubitare finché non incontrerò qualcosa di certo o, se non altro, almeno questo per certo, che non c'è nulla di certo: Archimede non chiedeva nulla se non un punto, che fosse fermo e immobile, per spostare il mondo intero dalla sua posizione; si possono allora sperare grandi cose se troverò una cosa anche minima che sia certa e inconcussa”²²⁷

Ma la questione andrebbe vista al contrario: perché anche la più grande delle verità inconcusse è incapace di sottrarre all'indecidibilità le conoscenze che se ne deducono, le quali, intrinsecamente, restano dubbie anche quando vengono illuminate dalla luce della certezza più luminosa, poiché la loro dubitabilità, coincidendo con la loro incapacità a mostrare il carattere autocontraddittorio della loro negazione – che è quindi sempre ritenuta possibile – appartiene loro come un tratto intrinseco, costitutivo della loro natura.

L'enumerazione, in altri termini, non certifica la proposizione una volta per tutte, non rende “d'ora in poi” certo ciò che prima appariva incerto: essa non potrà quindi mai abbandonare la verità che certifica, la quale potrà riconoscersi come tale solamente se apparirà accompagnata dalla propria dimostrazione, senza che la dimostrazione riesca

227 R. Descartes, A.T. VII, p. 24

mai trasferire ad essa il suo potere veritativo, senza che la natura del processo certificatorio, da estrinseca, riesca mai trasmettersi alla proposizione certificata.

Ma che cosa implica allora quest'incapacità delle conoscenze dedotte di tenersi per vere allo stesso modo di quelle intuitive? La differenza con cui la deduzione e l'intuito producono le loro conoscenze non costituisce, ovviamente, un problema di per sé stessa, poiché è più che lecito che la verità di una proposizione possa essere raggiunta secondo modalità differenti: ciò che conta, a detta stessa di Cartesio, è fare buon uso delle due procedure, applicandole entro i rispettivi domini, le nature semplici e quelle composte. Tuttavia, ai fini della nostra analisi, non si può non notare come la diversità delle due procedure e la diversa natura delle verità che giungono a produrre implichi necessariamente un concetto di metodo assolutamente estraneo a quello delineato da Spinoza nella sua definizione di “conoscenza riflessiva”, proprio a causa del fatto che il metodo cartesiano non riflette sulla natura dell'intuizione per estrapolarne un segreto da elargire al resto delle conoscenze, ma ritiene piuttosto che quella facoltà possa applicarsi solo a certe conoscenze, dovendo offrire a quelle successive un solida base, ma mai un modello di riferimento. Così, se il prodotto delle deduzioni e quello dell'intuito si riconoscono come *diversamente* certi, per via dell'incommensurabilità del processo che li ha generati e – prima ancora – dell'oggetto cui tali processi si sono dedicati, allora il metodo che guida la conoscenza e che prima intuisce e poi deduce non è affatto qualcosa che si guadagna “secondo la norma di un'idea vera data”, ma qualcosa che precede la datità stessa di quell'idea e prescinde da essa, di cui piuttosto si serve come di uno strumento originario per potersi applicare secondo norme che da quell'idea e dalla modalità del suo ritrovamento sono totalmente indipendenti.

Per questo motivo il metodo cartesiano non giunge mai a ribadire con la deduzione la verità delle conoscenze intuitive: queste ultime, anche se accompagnate dalla certezza per via dell'essere state ottenute a partire da un'idea evidente, rimangono caratterizzate da un forte tasso di fede. Infatti è solamente la fede nell'affidabilità del metodo a rendere certo ciò che continua a non apparire tale ed è solamente a partire dalla certezza di averlo applicato rigorosamente che i matematici “cartesiani” - ossia i matematici per come Cartesio se li figura – ritengono di aver adeguatamente calcolato e di essere pervenuti ad un risultato “giusto”. Ma la cifra in sé, astratta dal processo della sua produzione, continua ad apparire incerta, tanto da costringere chi l'ha trovata ad attivare un processo di prove e controprove in cui all'incidenza statistica delle conferme

conferisce un carattere certificatorio più probante, ma mai definitivo. Il metodo, quindi, fallisce il suo compito di espandere l'evidenza su ciò che non la possiede, non permette mai di manifestare la verità di qualcosa che originariamente appariva come potenzialmente falso: se giunge ad un risultato lo fa in quel modo estrinseco che non giunge mai a vedere “coi propri occhi” la verità di qualcosa, ma la induce²²⁸ – magari necessariamente – a partire da altre osservazioni, a partire dalla verità di altro. Come accade al fisico moderno, che induce la presenza di una particella a partire dalla constatazione del verificarsi di effetti elettromagnetici che la presuppongono, ma senza mai potersela porre dinnanzi agli occhi, così lo sguardo cartesiano rimane cieco rispetto alla verità delle sue conclusioni ma le afferma come vere solamente a partire dal darsi – questo sì – evidente delle loro premesse.

In altre parole le verità ottenute con metodo non sono mai esperibili direttamente nella loro verità, ma hanno sempre e comunque bisogno della mediazione metodologica, il che le rende necessariamente meno certe di qualsiasi verità intuita. Ma è forse questo il destino di ogni ricerca che voglia dotarsi di un metodo o costituisce piuttosto una peculiarità del modo cartesiano di affrontare la questione?

3.4.1 IL RIFIUTO DEL METODO COME RIFIUTO DELLA DEDUZIONE

É chiaro che questo modo d'intendere il metodo e il suo ruolo solo ingenuamente si può definire specificamente cartesiano: è il concetto stesso di metodo, infatti, che sembra richiamare la natura estrinseca della sua applicazione, la valenza meccanica dello strumento precostituito, pronto per essere applicato. D'altra parte la ricerca del metodo si giustifica in primo luogo proprio per motivi di “economia” intellettuale: là dove uno strumento affidabile può dispensare l'intelletto dal compiere il proprio lavoro è più che comprensibile che la ricerca di un apparato di regole per ben condurre la conoscenza sia anche la ricerca di una guida che liberi l'intelletto dall'onere

228 Non è un caso che, almeno nella *Regulae*, i termini di “induzione” e “deduzioni” siano quasi perfettamente sovrapponibili. A dimostrazione del fatto che Cartesio con essi non vuole distinguere il verso di due processi che percorrono la stessa via, ma vuole piuttosto rimarcare la differenza che c'è tra un sapere immediatamente esperibile e uno che è esperibile solamente a partire da altro e mai per sé stesso.

d'interrogarsi costantemente sulla bontà dei propri risultati. Il metodo li certifica al suo posto una volta per tutte, e il fatto che la loro verità non appaia smette di essere un problema proprio in virtù del loro presentarsi accompagnati dal timbro della certificazione metodologica. A ben vedere, infatti, era stata proprio questa valenza estrinseca sottesa al concetto di metodo a far credere, da Cartesio in poi, che si potesse applicare quello matematico alla filosofia, ritenendo quindi che la certezza elargita dal ricorrervi potesse rinunciare in tutta tranquillità a tramutarsi in evidenza. Del resto, era stata proprio la critica nei confronti della natura “metodologica” della certezza a sancire la fine del connubio tra le due discipline, per affermare l'immediata riconducibilità della certezza geometrica alla natura “precostituita” del suo oggetto.

In effetti, qui, ciò che del meccanismo è inaccettabile non è certo la sua tendenza ad “infiacchire” la facoltà che ne viene dispensata, quanto piuttosto il fatto che la sua opera dispensatrice si dimostra essere solamente parziale, dal momento che, privando le conoscenze raggiunte della capacità di mostrarsi come vere in autonomia, priva la verità di qualcosa che, a ben vedere, si dimostra esserle assolutamente essenziale: ossia la capacità di mostrarsi come tale. L'intelletto è sì dispensato dall'intuire, ma ciò che viene raggiunto per altra via si riconosce poi come manchevole nei confronti di quanto è stato prodotto intuitivamente.

A dire il vero, sappiamo che la faccenda, cartesianoamente, non è riducibile al livello delle “possibilità” e che l'adozione del metodo non è il frutto di una scelta economica. Il metodo, proprio per il modo con cui Cartesio configura la natura degli oggetti e della loro conoscibilità, si pone come uno strumento indispensabile, come qualcosa senza il quale nessuna conoscenza è propriamente possibile, se non quelle delle evidenze immediate. Tuttavia, sotto certi riguardi, un metodo così inteso più che rendere conoscibile ciò che non sarebbe in alcun modo esperibile direttamente dall'intelletto, finisce col dichiarare l'inconoscibilità propriamente detta di gran parte del reale, rendendo estrinseche – e fideistiche – la maggior parte delle conoscenze raggiunte.

Non si tratta quindi di condannare il metodo cartesiano per la sua incapacità di produrre conoscenze vere e proprie, ma piuttosto di constatare come, a partire da una specifica ontologia che fraziona il mondo in oggetti semplici e complessi, nessuna conoscenza intuitiva della totalità del reale sarà mai possibile. La visione cartesiana del metodo, in altri termini, si rivela essere figlia di una specifica visione della realtà e della natura delle cose: una visione più realista di quanto lo stesso Cartesio sarebbe disposto a

concedere, perché ostinata nel rintracciare nella natura delle cose la radice del modo della loro conoscibilità.

Il metodo, quindi, si conforma al profilo di una realtà specifica, di una specifica visione della realtà, che in nessun modo è riducibile a quella spinoziana. Spinoza, infatti, non parla mai di una differenza nella natura degli oggetti: non si danno, nella filosofia spinoziana, oggetti più semplici di altri; almeno se la semplicità dell'oggetto è intesa quale discrimine per l'adozione di specifiche facoltà conoscitive²²⁹. In Spinoza si danno senz'altro tanti modi per conoscere, ma il ricorrervi non è dettato dalla natura dell'oggetto, quanto piuttosto dalla capacità o meno della mente di adottare quello che solo è in grado di offrire la massima certezza. L'esempio numerico con cui Spinoza illustra nelle sue opere i diversi modi della percezione è infatti uno per tutti²³⁰: non si danno, cioè, circostanze intellettuali e circostanze deduttive, ma solamente menti capaci di intuire là dove i più si limitano a dedurre. Per questo è chiaro che un'estendibilità della pratica intuitiva non può che presupporre un'omogeneità della natura degli oggetti di conoscenza, che quindi – proprio per il loro poter essere esperiti intuitivamente – saranno, cartesianamente parlando, tutti “semplici o composti di idee semplici”²³¹

229 Spinoza parla, a dire il vero, di “idee” semplici e la differenza non è di poco conto. Non tanto perché la semplicità delle idee non caratterizzi anche le realtà di cui sono l'idea, ma piuttosto perché la semplicità è una caratteristica che l'idea guadagna una volta che è stata definita e non prima: non si danno, cioè, realtà semplici prima della definizione della loro idea. In questo senso, per Spinoza, la semplicità dell'idea non è qualcosa di diverso dalla sua chiarezza e distinzione, o piuttosto è un suo esito immediato: “le idee che sono chiare e distinte non possono essere mai false. Infatti, le idee delle cose che sono concepite chiaramente e distintamente sono o semplicissime o composte di idee semplicissime, cioè dedotte da idee semplicissime” (*TIE*, § 68). È per questo motivo, del resto, che “è a noi lecito formare a nostro piacere idee semplici senza alcuno scrupolo di errore” (*Ini*, § 72)

230 Come noto, *TIE*, *KV* ed *Etica*, pur ricorrendo allo stesso esempio per illustrare la partizione dei generi della conoscenza, espongono la stessa teoria con alcune differenze. Le più significative, come mostrato da Mignini (op. cit. pp. 84), riguardano la nomenclatura e il numero dei generi stessi. Mentre nel *TIE* questi generi vengono tutti presentati sotto il nome di “percezioni”, nel *KV* e nell'*Etica* si ricorrerà a nomi specifici per indicare ciascuno di essi. In particolare nel *KV* si parlerà di Opinione, Convinzione e Sapere (o conoscenza chiara e distinta), mentre nell'*Etica* si ricorrerà ai termini di Immaginazione o Opinione, Ragione o conoscenza di secondo genere e Scienza Intuitiva o conoscenza di terzo genere. Sappiamo poi che la teoria dei generi della conoscenza è tripartita in *KV* ed *Etica*, ed è invece quadripartita nel *TIE*. Il primo genere di conoscenza di *KV* ed *Etica* comprende infatti i primi due generi esposti nel *TIE*, cioè la conoscenza per sentito dire e per esperienza vaga. Questa differenza, tuttavia, non ha conseguenze di rilievo per quanto concerne la nostra analisi, che è piuttosto votata ad individuare la differenza tra gli ultimi due generi di conoscenza, che sono presentati allo stesso modo in tutte e tre le opere. È però bene avere presente che il modo con cui i generi della conoscenza sono presentati nel *TIE* è profondamente diverso dal modo dell'*Etica* per via della natura differente che caratterizza le due ricerche: a questo proposito osserva giustamente Matheron che Nel *TIE* “egli non poteva cominciare col definire geneticamente i modi della conoscenza [...] perché il punto di partenza di ogni definizione genetica era esattamente ciò che si proponeva di raggiungere; non poteva, all'inizio della sua ricerca, presupporne la conclusione”; *Les modes de connaissance du T.R.E. Et les genres de connaissances de l'Ethique*, in *Etudes sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, Lyon 2011, p. 468

231 B. Spinoza, *TIE*, § 68

Ma se quindi la problematicità dell'applicazione filosofica del metodo matematico è riconducibile alla modalità estrinseca con cui esso viene a certificare conoscenze senza al contempo rendere l'intelletto capace di “vederne” la verità, e se questa natura estrinseca si riconosce l'inevitabile esito di una specifica visione della realtà in cui le cose – o almeno le cause²³² – non possono essere conosciute che in modo estrinseco, è chiaro che la rinuncia spinoziana a questa visione è già la prova di un uso “non estrinseco” del metodo, proprio perché Spinoza sarebbe il primo a rifiutare come inadatto un procedimento conoscitivo che si limitasse a scongiurare l'errore, senza contemporaneamente permettere alla verità di manifestarsi in quanto tale.

A questo proposito, la teoria spinoziana della conoscenza, nella sua struttura generale, offre diverse ragioni per comprendere come le peculiarità dell'esperienza intellettuale la rendano l'unica capace di conoscere in senso autentico e come quel livello di conoscenza possa caratterizzare la totalità delle cose e non uno specifico genere. Anche per Spinoza sono più d'uno “i modi di percepire che ho impiegato finora per affermare o negare qualcosa senza dubbio”²³³, ma a differenza di quanto accade per Cartesio, non si tratta semplicemente di individuare le caratteristiche di ciascuno in vista della delimitazione del dominio del loro impiego, ma piuttosto di “scegliere il migliore di tutti”²³⁴, quell'unico modo che è in grado di farmi conoscere “l'essenza adeguata delle cose senza pericolo di errore”²³⁵.

Il primo modo con cui si può conoscere qualcosa è il puro “sentito dire”, quello per cui qualcosa è saputo sulla base della parola altrui, senza che nessuna esperienza possa giungere a corroborare o smentire quella che è appunto una semplice opinione. Così, a partire dall'esempio per cui: “si diano tre numeri e se ne cerchi un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo”²³⁶, ci saranno quanti sapranno risolvere la proporzione limitandosi a mettere in atto una formula imparata da altri, sulla cui affidabilità sono quindi incapaci di produrre alcun argomento:

“I mercanti, senza distinzione, sanno che cosa si debba fare al riguardo per trovare il quarto numero, perché non hanno ancora dimenticato quell'operazione che,

232 Chiariremo meglio questa specificazione nel capitolo successivo.

233 *TIE*, § 18

234 *Ibid.*

235 *TIE*, § 29

236 *TIE*, § 23

nuda, senza dimostrazione, ascoltarono dai loro maestri”²³⁷

Tuttavia, per quanto sia corretta, proprio perché ottenuta sulla base del sentito dire, quest'operazione non sarà mai in grado di certificare la propria verità, di esibirla, rimanendo inevitabilmente vittima del dubbio circa la propria correttezza. Aggiunge quindi Spinoza:

“Quanto al primo genere, è evidente che per sentito dire – senza considerare che è una conoscenza oltremodo incerta – non possiamo percepire l'essenza delle cose, come appare dal nostro esempio. E poiché l'esistenza singolare di una cosa non è conosciuta se non in quanto ne è nota l'essenza, come si vedrà in seguito, concludiamo chiaramente che ogni conoscenza ottenuta per sentito dire deve essere esclusa dalle scienze”²³⁸

Rilevante, qui, è osservare come il principale problema di questo genere di conoscenza non sia tanto l'incertezza dei suoi risultati, quanto la loro incapacità a mostrare l'essenza delle cose. La conoscenza autentica, in altre parole, non può essere tramandata non tanto perché falsa, quanto perché la trasmissione del sapere priva il sapere stesso del suo possesso vero e proprio, del suo essere, appunto, saputo. Qui, del resto, la posizione di Spinoza sposa quella cartesiana: anche per Cartesio, infatti, ciò che si tratta di predisporre non è un prontuario delle conoscenze raggiunte; non si tratta di fare il catalogo di quanto si sa. La necessità, questa sì, condivisa da entrambi gli autori – e vero paradigma del pensiero moderno – è piuttosto quella di imparare un'arte, quella della conoscenza: non interessano le conoscenze in quanto risultati acquisiti, ma in quanto processi in grado di essere riprodotti e riconoscibili nella loro bontà. Per questo il sentito dire non offre in realtà alcuna conoscenza, poiché per sentito dire è impossibile conoscere la verità di quanto si conosce: si conosce qualcosa senza possibilità di sapere se quanto si conosce è vero o è falso²³⁹. Privi dello strumento che ha permesso l'acquisizione di quelle conoscenze, quelle stesse conoscenze divengono non solo sterili,

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Ivi, § 26 Su quanti conoscono per sentito dire, Spinoza aggiunge nel KV: “Egli, benché abbia potuto mentire chi gliel'ha suggerita, vi ha tuttavia conformato le sue operazioni senza aver avuto della regola di una conoscenza maggiore di quella che il cieco ha del colore. E così, di tutto ciò che possa dirne, egli parlerebbe come il pappagallo di ciò che qualcuno gli ha insegnato” (KV II,1, § 3)

²³⁹ Come si è già detto, anche Cartesio affermerà nella terza Regula che “dobbiamo leggere i libri degli antichi, perché è per noi di gran vantaggio poter utilizzare il lavoro di tanti uomini: sia per conoscere ciò che in passato è già stato correttamente scoperto, sia per sapere che cosa resti ancora da trovare in tutte le discipline. C'è tuttavia il gran pericolo che forse certe tracce di errori, che provengono dalla lettura troppo attenta delle loro opere, si trasmettano in noi, anche contro il nostro volere e malgrado le nostre precauzioni” (A.T. X, 367)

ma esse stesse dubbie, perché incapaci di mostrare la propria ragion d'essere. Per questo motivo Cartesio può dire che “non diventeremo mai matematici, ancorché ritenessimo a memoria tutte le dimostrazioni degli altri, se non forniti anche d'ingegno per risolvere qualsiasi problema”²⁴⁰, ed è per questo stesso motivo che egli critica i matematici dell'antichità che, maestri in quella *Mathesis* che permetté loro di risolvere innumerevoli problemi geometrici, “per una perniciosa scaltrezza”, essendo tale disciplina “semplice e facilissima”, non si siano poi prodigati nel divulgarla, ma

“in suo luogo, affinché li ammirassimo, preferirono esporci certe verità sterili, dimostrate grazie a conseguenze tratte con acutezza, come risultato della loro scienza, piuttosto che insegnarci quella stessa arte, il che avrebbe certamente annullato l'ammirazione.”²⁴¹

Del resto Cartesio avrebbe certamente sostenuto anche la critica spinoziana al secondo genere di conoscenza²⁴², condividendone le ragioni, questa volta riducibili all'inaffidabilità di quanto conosciuto per esperienza vaga. Chiamato immaginazione nell'*Etica* e convinzione nel *Breve Trattato*, questo modo della conoscenza è caratterizzato dalla natura induttiva del proprio procedere, in cui per induzione si intende la generalizzazione di innumerevoli casi particolari in vista della formulazione di principi capaci di spiegarli tutti. Per rimanere sull'esempio della proporzionalità, Spinoza così si esprime:

“Altri, invece, dall'esperienza di casi semplici, traggono un assioma universale, quando il quarto numero risulta evidente per sé, come in questi casi: 2, 4, 3, 6, riguardo ai quali sperimentano che, moltiplicando il secondo per il terzo e diviso infine il prodotto per il primo numero, viene quoziente 6. E vedendo che si produce lo stesso numero che, senza questa operazione, sapevano essere proporzionale, concludono che l'operazione è buona per trovare sempre il quarto numero proporzionale”²⁴³

Com'è infatti possibile prevedere, nemmeno questo modo di procedere ha le carte in regola per porsi al riparo dell'errore e costituirsi come il metodo proprio della conoscenza, qualora questa ambisca all'affidabilità. Anzi, nell'*Etica*, Spinoza individua precisamente in questo modo di procedere l'unica responsabilità della produzione di

240 A.T. X, 367

241 R. Descartes, A.T. X, p. 376

242 Riconducibile al primo in *KV* e *Etica*.

243 B. Spinoza, *TIE*, § 23

proposizione false²⁴⁴. Per quanto le conoscenze ottenute in questo modo non siano erronee in sé – non a caso l'esempio spinoziano mostra un'induzione veritiera – queste non possono pretendere di essere possedute con la certezza che si richiede le caratterizzi. Ciò che manca loro, quindi, non è la possibilità di esser vere ma, anche in questo caso, il fatto che la loro verità possa manifestarsi con evidenza, possa darsi con certezza, dal momento che la generalizzazione del particolare può essere compiuta fino a prova contraria e, “non avendo noi altra esperienza che la contrasti, rimane in noi come irremovibile”²⁴⁵; frase in cui il “come” che precede l'irremovibilità ben esprime, oltre alla falsità dell'idea, la difficoltà di percepirne l'errore.

Invece è proprio sul piano della differenza che si viene a porre tra certezza ed evidenza che, a nostro avviso, è possibile individuare la radice della distinzione tra gli ultimi due generi della conoscenza e, di conseguenza, dell'epistemologia cartesiana per come l'abbiamo descritta finora, rispetto a quella spinoziana. Sulla base di questa stessa distinzione e della teoria spinoziana della conoscenza adeguata come scienza intuitiva sarà quindi anche possibile comprendere finalmente il senso attribuito da Spinoza alla via sintetica di dimostrazione che, alla luce della necessità di proporre l'intuito quale unica vera facoltà conoscitiva, non apparirà più come una via alternativa a quella analitica – votata alla conoscenza degli effetti sul modello del sillogismo aristotelico – ma come l'unico vero strumento a disposizione dell'intelletto per non delegare alla deduzione il proprio lavoro conoscitivo, che da essa verrebbe inevitabilmente alterato.

A questo proposito, infatti, risulta quantomeno problematico il fatto che Spinoza, riferendosi nel *TIE* al terzo e penultimo genere della conoscenza, parli di un modo rispetto al quale “si deve dire in qualche modo che – grazie ad esso – abbiamo l'idea della cosa e infine che concludiamo senza pericolo di errore”, ma si affretti anche ad aggiungere che “per sé, tuttavia, non sarà il mezzo per acquisire la nostra perfezione. Il solo quarto modo comprende l'essenza adeguata della cosa e senza pericolo di errore; perciò dovrà esserne fatto il massimo uso”²⁴⁶. Non si capisce, cioè, per quale motivo un metodo riconosciuto capace di scongiurare l'errore sia poi estromesso dal novero delle

244 B. Spinoza, *Etica* II, prop. XLI. Per un approfondimento del ruolo dell'immaginazione nel pensiero spinoziano si veda il saggio di F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981

245 *TIE*, § 19. Nel *KV*, Spinoza aggiungerà rispetto a quanti, non appagati dal sentito dire, cerchino “una prova da alcuni calcoli particolari – e – trovarli convenire con la regola, allora vi crede. Ma abbiamo giustamente detto che anche costui è soggetto all'errore: come può infatti essere sicuro che l'esperienza di alcuni particolari possa costituire per lui una regola universale?” (*KV* II, 1, § 3)

246 B. Spinoza, *TIE*, § 28-29

procedure filosofiche, salvo ipotizzare che alla verità filosofica spinozianamente intesa non sia di per sé sufficiente l'essere posseduta con certezza.

Ovviamente è difficile affermare una sovrapposibilità immediata tra il terzo genere di conoscenza²⁴⁷ spinoziano e la deduzione proposta da Cartesio, tuttavia sono molti gli elementi che fanno pensare al superamento della ragione come al superamento di quel modo di conoscere che a partire dalla verità delle evidenze inferisce altre verità. In effetti, nel *TIE*, Spinoza parla di questo modo di conoscere come della “percezione nella quale l'essenza di una cosa è conclusa da un'altra cosa”²⁴⁸ e, in modo forse ancora più chiaro, nel *KV* Spinoza parla della “vera ragione, che ben usata non ha mai ingannato”²⁴⁹ come di una forma di conoscenza capace di produrre tutt'al più delle semplici “convinzioni”, “poiché le cose che comprendiamo solo mediante la ragione non sono viste da noi, ma ci sono note solo per una convinzione intellettuale che ciò debba essere così e non altrimenti”²⁵⁰. In altre parole, sempre rifacendoci all'estrema chiarezza del *KV* su questo punto, la ragione è riconosciuta come incapace di mostrare la realtà della cosa per come essa effettivamente è, ma ci mostra piuttosto come la cosa “debba essere”²⁵¹, appunto perché essa non è una conoscenza immediata della cosa stessa, ma ha nella mediazione dell'intervento razionale la condizione per la perscrutabilità di quanto intende conoscere.

Attraverso la ragione, quindi, non si può mai pervenire a quell'unità con la cosa creduta che permette all'intelletto di “esperirla” direttamente, ma si avrà solamente una “forte persuasione di ragioni, mediante le quali sono convinto, nel mio intelletto, che la cosa, fuori di esso, esiste veramente e in conformità alla convinzione che ne ho nel mio intelletto”²⁵². Questa forte persuasione, del resto, è fin da subito cosa ben diversa da quell'unità con il conosciuto che caratterizza la conoscenza intellettuale²⁵³. Essa si distingue senz'altro dalla semplice opinione “che è sempre dubbiosa e soggetta a

247 Dovrebbe essere ormai chiaro che il riferimento, per quanto concerne la teoria spinoziana della conoscenza, è il *TIE* e che quindi, quando si parla di conoscenza di terzo genere ci si riferisce a quanto nell'*Etica* è chiamato Ragione.

248 *TIE*, § 19

249 B. Spinoza, *Korte Verhandelinge van God, de mensch en deszelfs welstand*, II, 1, § 3; tr. it. a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1986 (qui citiamo da Spinoza, *Opere*, Milano 2006). D'ora in poi: *KV*.

250 *KV* II, 2, § 2

251 *KV* II, 4, § 2

252 *KV* II, 4, § 1 (in nota)

253 *KV* II, 22, § 2

errore”²⁵⁴ ma anche dalla scienza intuitiva “che non consiste in convinzioni di ragione, ma in una immediata unione con la cosa stessa”²⁵⁵. Così, per il tramite della ragione conosceremo “veramente, perché le ragioni non possono ingannarmi in ciò, altrimenti non si distinguerebbero dalle opinioni”, ma solamente “in conformità e fuori del mio intelletto”, “perché la convinzione può mostrarmi solo ciò che la cosa deve essere e non ciò che è effettivamente, altrimenti non si distinguerebbe dal sapere”²⁵⁶.

A ben vedere quindi, è più che lecito individuare nella conoscenza di terzo genere quell'elemento estrinseco che, all'interno della deduzione cartesiana, rendeva le verità ottenute per il suo tramite qualcosa di certo ma mai evidente: i prodotti della deduzione, al pari di quelli della ragione, si possedevano alla fine del processo come definitivamente veri, per sempre al riparo dall'errore; ma tale verità non poteva mai esperirsi direttamente, rimanendo perennemente vincolata al processo che l'aveva determinata. Non a caso, quindi, abbiamo “accusato” di fideismo l'impianto deduttivo cartesiano: non perché i suoi risultati si presentino con l'aleatorietà dell'induzione, quanto piuttosto per esprimere quel connotato specifico che Spinoza passa sotto il nome di “convinzione” e che indica l'incapacità intrinseca di una proposizione dedotta a mostrarsi nella sua evidenza senza far ricorso ad altro da sé.

Tuttavia, per quanto si possa concedere questa similitudine tra ragione spinoziana e deduzione cartesiana, ciò che non è ancora chiaro è il *motivo* per cui una conoscenza estrinseca ma vera debba ritenersi “impropria” all'interno del discorso di Spinoza sulle forme della conoscenza. Non si capisce, cioè, il perché alla verità non sia sufficiente darsi con certezza, ma l'evidenza, il manifestarsi immediatamente nella propria verità, le sia invece un connotato irrinunciabile²⁵⁷.

Per comprendere questo punto, però, occorre tenere presente che è sempre della conoscenza in quanto *conoscenza della causa* che ci stiamo occupando, e che il rifiuto spinoziano del procedimento deduttivo proprio della ragione non è tale “in assoluto”, ma solamente quando ad essere dedotta da altro è appunto la causa di qualcosa, ossia quando il processo di conoscenza inverte, secondo lo schema proprio della via analitica,

254 KV II, 4, § 1 (in nota)

255 *Ibid.*

256 *Ibid.*

257 Sulla specificità del rapporto tra verità e certezza nel pensiero di Spinoza vedi F. Biasutti, *Verità e certezza nell'epistemologia spinoziana*, «Verifiche», 17, 1988, pp. 61-79. Dello stesso autore, con un'attenzione più rivolta alla questione dei generi della conoscenza, vedi anche *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979

il processo di sviluppo della realtà. Per questo, occorre tenere presente che il rifiuto del metodo deduttivo è il rifiuto della posteriorità conoscitiva della causa rispetto ai suoi effetti, ma non certo di quella degli effetti rispetto alla loro causa – di cui l'*Etica* è di fatto un'applicazione.

A questo proposito è il *TIE* ad offrire la spiegazione più convincente. Nell'esemplificare le conoscenze ottenute per il tramite della ragione, Spinoza afferma infatti che in questi casi “non intendiamo della causa se non ciò che consideriamo nell'effetto [...] oppure la esperiamo negativamente”²⁵⁸ senza alcuna possibilità di conoscerla in sé stessa, nella sua “essenza particolare”, ma solamente per quel tanto che l'effetto, a partire dal quale la si ottiene, può dire di essa per esserne giustificato: ossia il fatto che tale causa si dà. Infatti l'effetto può informare circa la propria causa solamente nella misura in cui ne afferma l'esistenza, e quando si cerca di pervenire alla sua conoscenza a partire dalla constatazione dei suoi effetti, “la causa non viene spiegata se non in termini generalissimi, ossia questi: dunque è dato qualcosa, dunque è data una qualche potenza, ecc...”²⁵⁹. A questo proposito Spinoza offre quindi quale esempio di conoscenza razionale quello che, a partire dalla sensazione specifica del proprio corpo, conclude circa l'unione che esso ha con l'anima:

“Dopo aver chiaramente percepito che sentiamo questo corpo e nessun altro, da ciò, dico, concludiamo chiaramente che l'anima è unita al corpo e che tale unione è causa di quella sensazione; ma che cosa siano quella sensazione e quell'unione non possiamo intenderlo assolutamente a partire da ciò”²⁶⁰

In questo caso, infatti, come in ogni tentativo di conoscere la causa di qualcosa a partire dalla constatazione dei suoi effetti, ciò che della causa si lascerà conoscere sarà solamente il potere di determinare quel dato effetto, senza poter mai intendere della causa abbastanza da poter inferire, ad esempio, il darsi futuro di effetti diversi. Il problema, però, è che una causa conosciuta in questo modo, oltre a non permettere altre congetture, rischia di privare il processo di conoscenza del suo oggetto specifico, facendo sì che esso si ritenga appagato là dove invece non è minimamente pervenuto alla soddisfazione del suo intento.

258 B. Spinoza, *TIE*, § 19 (in nota)

259 *TIE*, § 19 (in nota)

260 B. Spinoza, *TIE*, § 21. Aggiunge quindi in nota: “Infatti, con quella unione non intendiamo se non la sensazione stessa, ossia l'effetto dal quale abbiamo concluso una causa della quale non intendiamo nulla.”

La via analitica di dimostrazione, infatti, almeno in un'ottica cartesiana, non è altro che quel processo conoscitivo che, a partire da conoscenze intellettuali di per sé evidenti e riguardanti l'orizzonte degli effetti, perviene deduttivamente alla conoscenze delle loro cause, attraverso un procedimento che individua un legame di necessità tra ciò che si dà in modo manifesto e ciò che, pur non manifestamente, si deve dare per rendere ragione del manifesto. In questo modo, come si è già visto, la via analitica si poneva cartesianamente come la sola pratica conoscitiva propriamente detta, dal momento che la sintesi, premettendo ipoteticamente quella causa che di fatto non era ancora conosciuta, poteva avere luogo solo a posteriori, grazie ad un precedente lavoro analitico che le offrisse il materiale da “rovesciare” nella sua argomentazione. Tuttavia questo procedimento, che inverte sul piano logico-dimostrativo l'ordine del darsi degli enti in quello ontologico-effettivo, giunge ad affermare la causa e il suo darsi in modo tale da renderla almeno parzialmente dipendente rispetto al darsi del suo effetto, privandola così di quel potere causante che era quanto ne aveva reso necessaria la ricerca. Ciò che rimane nelle mani del filosofo cartesiano, in altri termini, è una causa priva della propria causalità, resa cioè filosoficamente inservibile. Ma questa “inservibilità” va vista più da vicino.

3.4.2 IL RIFIUTO DELLA DEDUZIONE COME RIFIUTO DELLA DIMOSTRAZIONE A POSTERIORI DELLA CAUSA

Qui, per meglio comprendere la questione, è utile sottolineare come tra Cartesio e Spinoza vi sia probabilmente una diversità di vedute circa il vero motivo per cui il *secondo* genere di conoscenza, quello che procede a partire da esperienze particolari per formulare proposizioni di carattere generale, debba essere abbandonato, sicché i due vengono a sostenere la stessa tesi quasi per un equivoco. È lecito, cioè, ritenere che lo scarto conoscitivo guadagnato dalla ragione rispetto alla semplice esperienza (o immaginazione) non costituisca, agli occhi di Spinoza, il *vero* progresso da compiere; non tanto perché esista un modo di conoscere migliore – questo lo accetterebbe anche Cartesio, che non ha remore nel preferire l'azione dell'intelletto, quando è possibile

applicarlo – ma perché l'impossibilità di considerare un numero adeguato di fenomeni per giungere a possedere con necessità il principio che ne è all'origine non è, spinozianamente, il vero motivo dell'inapplicabilità filosofica dell'induzione, quanto piuttosto un suo sintomo. Il sospetto è che Spinoza, a differenza di Cartesio, non condanni l'immaginazione e la sua struttura induttiva per via della sua incapacità di produrre conoscenze necessarie, al riparo dall'errore, ma piuttosto perché considera il tentativo di conoscere la causa attraverso il ricorso ai suoi effetti come originariamente condannato a dover poi riconoscere agli effetti quella libertà che rende la causa incapace di causarli necessariamente. L'induzione, in altri termini, non potrà mai mettere capo ad un discorso necessario non tanto per l'impossibilità teorica di vagliare la totalità degli eventi particolari sulla base dei quali affermare qualcosa di generale, ma piuttosto perché permette all'orizzonte degli effetti, di ciò che è per sua natura causato, di “condizionare” il riconoscimento della causa incaricata di causarli, privando quindi quest'ultima del potere di causarli necessariamente e lasciando perennemente aperta la porta alla sua smentita. In altri termini ancora, il sospetto è che Spinoza non rifiuti l'induzione per via dell'imprevedibilità del mondo, ma al contrario ritenga che il ricorrervi sia già il segno di una chiara presa di posizione in favore di quest'imprevedibilità, che una volta introdotta surrettiziamente all'interno dei propri pregiudizi non può venire smentita nemmeno dalla dimostrazione più stringente, portando invece il pensiero dimostrativo a quell'assurdo teorico che è l'affermazione di legami di necessità all'interno di un universo che si trova ad essere pensato come originariamente dotato di legami esclusivamente aleatori, e in cui una conoscenza universale e necessaria sarebbe per ciò stesso ritenuta – più o meno consapevolmente – impossibile.

La tesi, che risulterà più chiara dalle righe che seguono, segna però una frattura insanabile fra il modo spinoziano di pensare al compito della conoscenza e quello di Cartesio, oltre a giustificare la condanna di Spinoza nei confronti del ricorso filosofico alla ragione deduttiva. Infatti, se è vero che la deduzione rispetto all'induzione consente ai propri risultati di tenersi per veri con la forza della necessità, occorre anche riconoscere che, al pari di essa, continua a procedere secondo quella via che abbiamo definito con Cartesio analitica e che, premettendo gli effetti, conclude circa la loro causa. In questo senso, per quanto, come osserva Spinoza, i suoi risultati, a differenza di quelli indotti, siano conclusi “senza pericolo di errore”²⁶¹, la deduzione continua a guadagnarli

261 B. Spinoza, *TIE*, § 28

a posteriori, ossia riconoscendo agli effetti da cui procede un'evidenza maggiore rispetto alla loro causa, che finisce con l'essere "giudicata" buona o meno proprio in funzione del suo essere adeguata rispetto agli effetti che pretende di causare e rispetto alla cui verità non può invece sorgere dubbio alcuno. Così, se il motivo dell'inadeguatezza dell'immaginazione è da rintracciare nella struttura *a posteriori* delle sue argomentazioni, è chiaro che la deduzione non costituisce al riguardo alcun progresso perché, per quanto certamente più affidabile, continua a far ricorso alla stessa struttura dimostrativa: motivo per cui colui che si fa carico della conoscenza in quanto conoscenza delle cause, non può ricorrervi senza condizionare originariamente i risultati cui perverrà, condannandoli alla stessa aleatorietà che caratterizza i prodotti della pura e semplice induzione.

Tuttavia, se la ragione del rifiuto spinoziano di avvalersi di conoscenze raggiunte *a posteriori* sta nel fatto che in esse le cause non riescono a liberarsi dallo spettro del proprio annichilimento, ossia non riescano a porsi con la necessità che converrebbe loro, ciò che ancora non si capisce è per quale motivo ciò che è conosciuto "a partire da altro", nel momento in cui questo altro sono appunto i suoi effetti, debba ritenersi vittima di quest'aleatorietà²⁶²: fatta salva la possibilità che si possa dare una conoscenza intuitiva di ciò che si conosce deduttivamente, ciò che rimane ancora da chiarire è questo: in che senso il reperimento *a posteriori* della causa priva la causa del suo potere causante? Per quale motivo non è lecito, per il processo conoscitivo, assumere le sembianze della dimostrazione e giungere a conoscere estrinsecamente se l'oggetto della conoscenza è appunto la "causa"? Che cosa c'è in questo possesso estrinseco della causa che ne viola la natura?

Le considerazioni epistemologiche di Spinoza, si sa, sono poche, tuttavia questo non ci impedisce di osservare come la struttura del suo procedimento sintetico produca della conoscenza possedute in modo radicalmente diverso da come Cartesio possiede le proprie. È un dato di fatto, infatti, che il procedimento che pretende di pervenire alla conoscenza della causa per il tramite dei suoi effetti, procedimento che abbiamo definito *a posteriori* e che condivide la propria "direzione" con la via analitica di dimostrazione cartesianamente intesa, si trova costretto ad invertire, nel processo conoscitivo, ciò che esso stesso ritiene essere il reale sviluppo della realtà, che dalla causa procede in direzione dei suoi effetti. Un'inversione che, del resto, l'intera storia della filosofia ha sempre considerato legittima se è vero che ancora per Hegel filosofare significava "fare

²⁶² "Per sé, tuttavia, non sarà il mezzo per acquisire la nostra perfezione" (*Ibid.*)

lo sforzo di stare e camminare a testa in giù”, mentre già San Tommaso aveva avvertito che “si può dimostrare che Dio esiste solo partendo da ciò che nella nostra conoscenza vien prima, anche se vien dopo nell'ordine dell'essere”²⁶³.

Ora, l'impianto epistemologico cartesiano, in questo senso, rimane assolutamente metafisico: ciò che si dà per primo nell'ordine della conoscenza, quelle evidenze immediate che non hanno bisogno di dimostrazione alcuna, viene invece riconosciuto come secondo nell'ordine della realtà; e ciò che invece, rispetto alla conoscenza, si dà per ultimo, quale esito della conoscenza stessa, si riconosce come primo sul piano prettamente ontologico. Il causato è ciò che mi è conoscitivamente più prossimo, mentre la causa è ciò che mi è più lontano, e il processo della conoscenza è quindi incaricato di pervenire deduttivamente a colmare quello iato naturale tra l'effetto e la sua causa che è appunto la frattura fra quanto mi è immediatamente noto e quanto non lo è.

Il problema, tuttavia, è che questo modo di pensare al lavoro della conoscenza, apparentemente così ovvio, implica una concezione contraddittoria dei termini di causa ed effetto, dal momento che il concetto stesso di causa, per quel tanto che interessa la ricerca del filosofo, rifiuta per sua natura la possibilità di essere raggiunta dimostrativamente, ossia a posteriori. La posteriorità del proprio possesso presso la conoscenza, in altri termini, contraddice l'idea stessa di causa dal momento che, vincolando il riconoscimento della causa alla sua possibilità di rendere ragione di effetti della cui verità si ha esperienza immediata, alla causa non è più permesso di causarli in senso proprio, ossia necessariamente, perché si finisce con l'ammettere che essa può causare quell'effetto *fintanto* che tale effetto si dà, quando la necessità del darsi di tale effetto non può poggiare su altro se non sull'affermazione della sua causa, che però esso stesso, con il suo darsi ancora contingente, ha contribuito a determinare. Come si può fare della causa la matrice del darsi necessario di un dato effetto se si concede a quell'effetto, che per quanto evidente è considerato contingente fintanto che la sua causa non è stata determinata, di intervenire nel processo stesso di determinazione della sua causa? Come potrà la causa causare necessariamente quell'effetto se il pensiero che porta al riconoscimento della causa stessa fa del darsi di quel dato effetto un evento di cui la causa ha bisogno per riconoscersi come tale?

A ben vedere l'inversione dell'ordine ontologico propria dal processo analitico di

263 Tommaso D'Acquino, *Summa Teologica* I, q.2, art.1

conoscenza presuppone un circolo vizioso in cui la garanzia della necessità del darsi degli effetti di realtà si trova a dover essere a sua volta garantita da ciò di cui pretende di essere il garante. Qualunque causa che delega ai suoi effetti il potere di riconoscerla in quanto tale, in quanto loro causa, sta delegando loro anche il proprio potere di causarli, limitando così il proprio potere causante alla *causazione* di quegli specifici effetti, determinati e contingenti. Così, accettare il primato ontologico della causa continuando a pensarne la posteriorità conoscitiva, significa non comprendere autenticamente il carattere “determinato” del determinato, il suo essere appunto *determinato da altro*, perché ciò che si ritiene essere condizionato è lasciato libero di condizionare la propria condizione, permettendo alla condizione – alla causa – di porsi come tale *a condizione* che si ponga come condizione di quello specifico condizionato, a condizione cioè che si lasci condizionare da ciò che è implicitamente riconosciuto come incondizionabile: l'evidenza di questi dati effetti.

Ma se questa limitazione del potere causante della causa ha luogo, ciò significa che il senso stesso della conoscenza come tentativo di individuare la causa dei fenomeni viene meno: la ricerca della causa, infatti, non è altro che la ricerca di quel principio capace di sottrarre alla contingenza gli eventi di realtà che, evidenti o meno, permangono in balia del proprio annichilimento se privi di un legame necessario ad un principio ritenuto immutabile; tuttavia se è a partire da quegli stessi eventi contingenti che è possibile giungere ad identificare quel principio che, determinandoli, dovrebbe rendere necessario il loro accadere, la conoscenza stessa perde del tutto la sua utilità, finendo col ridursi ad una pratica che trasferisce la contingenza del mondo alla causa che sarebbe chiamata a scongiurarla. La contraddizione insita nel concetto di causa proprio della struttura analitica della conoscenza è quindi data dal fatto che, all'interno di quell'impianto teorico, non è più la causa a causare i suoi effetti, ma sono piuttosto gli effetti a causare l'essere riconosciuta o meno della causa come tale, e una causa causata nel proprio causare è di fatto una causa incapace di causare alcunché, poiché gli è originariamente negata la possibilità di determinare i suoi effetti con la forza della necessità, essendo il non darsi di quegli effetti sempre riconosciuto come possibile e, con esso, il venir meno del potere della causa nel determinarli.

Ma il fatto è che, se si considera una causa come originariamente priva di questa capacità causante, nessuna dimostrazione potrà giungere ad affermare il contrario, poiché la premessa stessa della dimostrazione, il suo punto d'inizio, viene a coincidere

con il pensiero che – più o meno consapevolmente – viene ad affermare la contingenza della causa, cioè esattamente il contrario di quanto la dimostrazione stessa vorrebbe affermare – il suo darsi come necessario – e non esiste dimostrazione che neghi nella propria conclusione ciò che costituisce la premessa stessa del proprio dimostrare. Le dimostrazioni a posteriori, in questo senso, finiscono tutte col rivelarsi delle petizioni di principio, poiché pretendono di affermare la necessità del darsi di alcune evidenze effettuali sulla base del darsi contingente di quelle evidenze che quindi, in sé stesse, sono riconosciute come prive di necessità alcuna.

Ora, per quanto non esistano pagine spinoziane esplicitamente dedicate alla critica della dimostrazione tomista dell'esistenza di Dio, a ben vedere è proprio a quel modo di procedere – oltre a quello sotteso alla conoscenza cartesiana – che il suo rifiuto del terzo genere di conoscenza sembra rivolto. Infatti, un Dio dimostrato sulla base dei suoi effetti, per quanto tali effetti si diano nel modo più evidente, è un Dio che ha strutturalmente bisogno della sua opera per esistere, un Dio che senza il creato è propriamente parlando una nullità. Il fatto poi che il ricorso alla dimostrazione dell'esistenza di Dio sia dettato dal tentativo di scongiurare la contingenza del mondo, di renderlo saldo e necessario, rende la faccenda ancora più problematica, perché a salvare quel mondo dal nulla si chiama un ente che ha nell'esistenza del mondo la condizione stessa per l'affermazione della propria. Accade così che nella dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio, la semplice possibilità della dimostrazione è già di per sé la fede nell'impossibilità di raggiungere il risultato che essa si prefigge: come si potrà mai dimostrare l'esistenza dell'ente in sé sussistente, affermare la sua esistenza come un evento necessario, se la condizione stessa della dimostrazione – ciò che ne rende necessario il ricorso – è che non vi sia nulla di contraddittorio nel pensarne l'inesistenza?²⁶⁴ Infatti la dimostrazione dell'esistenza di ciò che si ritiene debba esistere necessariamente è un evento di per sé impossibile, che perde immediatamente il passo dell'oggetto da dimostrare, che anzi si ritrova negato nella necessità stessa della sua

264 Sulla contraddizione sottesa alla dimostrazione dell'ente necessario ha riflettuto magistralmente E. Severino nel suo *Ritornare a Parmenide*, (in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1980). Su questo tema si veda in particolare il capitolo IV “*La dimenticanza del senso dell'essere in ogni tentativo di dimostrazione dell'essere necessario*” in cui, tra l'altro, si afferma: “La dimostrazione di un essere necessario va alla ricerca e presume di trovare un medio che connetta al positivo la negazione del negativo. «L'essere non è non essere»: il predicato, qui, è la negazione del negativo, e come tale conviene per sé, immediatamente, al soggetto. Affermare un medio tra soggetto e predicato significa non vedere l'originarietà di questa predicazione, significa problematizzare la stessa immediatezza della verità e quindi negarla. La dimostrazione dell'immediato non è solo una petizione di principio, ma è la negazione dell'immediato, giacché [...] dimostrare che il positivo non sia negativo significa cominciare con l'identificazione del positivo col negativo.” (*Ivi*, p. 33)

esistenza nell'affermazione stessa che tale esistenza abbia bisogno di dimostrazione.

Per certi versi, quindi, si potrebbe dire che nella dimostrazione a posteriori della causa agisce una sorta di fraintendimento circa la necessità che deve caratterizzare la sua esistenza: questo modo di dimostrare, infatti, afferma senz'altro tale necessità, se con questo termine intendiamo il fatto che il mondo, nelle sue evidenze immediate, affermi la propria causa come un evento che “gli” è necessario per potersi dare, sicché se gli effetti si danno è senz'altro necessario che si dia anche la loro causa; tuttavia la *necessità* del darsi di questa causa necessaria non viene affatto affermata da queste dimostrazioni, che quindi si vedono sfuggire quanto per loro sarebbe più necessario affermare. Infatti, a colui che dimostra la causa e ambisce a pervenire alla sua conoscenza non interessa tanto dimostrare che gli effetti le siano necessariamente legati – la necessità di questo legame, infatti, è il contenuto stesso del concetto di causa – quanto che questo legame necessario si verifichi appunto *necessariamente* : non interessa, in altri termini, che il darsi di questo mondo implichi necessariamente il darsi di un Dio che l'abbia posto in essere e nell'essere lo mantenga, quanto piuttosto il fatto che il darsi di quel Dio sia un che di necessario, di strutturale alla natura stessa di Dio, perché solo in questo modo il legame di necessità che egli ha col mondo può porsi a sua volta come necessario, sfuggendo così al destino aleatorio che caratterizza gli effetti quando sono incapaci di dire se il proprio essere stati causati sia stato il frutto del caso, rimanendo perennemente angustati dal timore che altrettanto causalmente possano smettere di darsi.

Così, se la dimostrazione dell'esistenza di Dio, anziché affermare la necessità intrinseca di quell'esistenza come qualcosa che caratterizza Dio in virtù della sua stessa natura, si limita ad affermare tale necessità come il frutto dell'evidenza dei suoi effetti, questo procedimento non dimostra propriamente nulla, poiché la natura di ciò che è dimostrato non riesce ad acquisire alcun tratto divino: un Dio che causa con necessità i suoi effetti, ma non necessariamente, è forse un Dio minore, ma non è certo il Dio di cui si va alla ricerca quando lo scopo del ricercare è sottrarre dal dominio della contingenza l'essere dell'ente. Al contrario la dimostrazione a posteriori vi trascina Dio stesso, dal momento che se il darsi contingente degli effetti è la premessa del procedimento dimostrativo, che vuole appunto giungere alla dimostrazione del darsi della loro causa per poter escludere il loro annichilimento, la causa così dimostrata sarà inevitabilmente soggetta allo stesso destino contingente che caratterizza i suoi effetti.

La stessa fondazione cartesiana del cogito, del resto, ricorrendo alla stessa

struttura argomentativa, è soggetta alla stessa critica. Infatti, prescindendo dall'immediatezza con cui il cogito si dà a sé stesso e che lo esime da qualunque dimostrazione deduttiva di sé per via dell'evidenza con cui è chiamato a riconoscersi – tanto che la stessa struttura elentica cui ricorre Cartesio può solo “manifestare” quest'evidenza, senza dimostrarla in modo proprio, ossia a partire dalla verità di altro – è comunque sulla base della costatazione del darsi di un effetto che Cartesio può giungere ad affermare il darsi della sua causa nella forma del “sum” cogitante. La sostanza del problema non cambia, perché il cogito dimostrato elenticamente, ossia sulla base della costatazione dell'impossibilità della sua assenza – sancita dall'imprescindibilità del riconoscimento della sua esistenza quale condizione del porsi del discorso stesso che lo nega – sancisce, com'è ovvio, la semplice incoerenza teorica di un pensiero chiamato a dubitare del pensiero, ma non afferma affatto l'impossibilità di quanto espresso dal *contenuto* di quello stesso dubbio, ossia il fatto che il pensiero possa non essere. È ovvio, cioè, che a partire dal darsi del pensiero non posso che impedirmi ogni dubbio in proposito e concludere circa l'esistenza del pensiero quale premessa stessa del dubbio, ma la necessità di questa conclusione non è in nessun modo la necessità dell'esistenza del pensiero: per quanti pensieri io abbia, nulla impedisce al pensiero che si manifesta di smettere di manifestarsi²⁶⁵.

In questo senso è inutile sostenere che la fondazione del soggetto cartesiano sarebbe una fondazione non dimostrativa, ossia l'esito di una costatazione immediata che anziché ricavare la causa dall'effetto manifesta quanto presupposto immediatamente nella costatazione del cogito: ossia il darsi di un soggetto cogitante²⁶⁶. Quest'affermazione, infatti, per quanto vera perde di mira quello che deve essere il suo bersaglio: è verissimo che la sicurezza raggiunta dall'argomentazione elentica è infinitamente maggiore di quella raggiunta dal semplice sillogismo, appunto perché qualunque dimostrazione di ciò che è di per sé manifesto è infinitamente in ritardo

265 Di questo, del resto, è consapevole lo stesso Cartesio, che afferma in tutta chiarezza che il contenuto delle sue *Meditazioni* nulla dice a proposito dell'immortalità dell'anima, della sua eternità, del legame che tiene unito il pensiero all'esistenza: “In questo scritto tuttavia non ho trattato più ampiamente la cosa, sia perché quanto ho detto basta a dimostrare che dalla dissoluzione del corpo non segue la morte della mente e, quindi, a dare ai mortali la *speranza* di un'altra vita, sia anche perché le premesse da cui si può concludere che la mente è immortale dipendono dalla trattazione di tutta la Fisica” (A.T. VII, p. 12-13)

266 Questa posizione è espressa da Heidegger che, nel suo *Nietzsche*, afferma: “L'io, nel suo io sono, non è, nel rappresentare e per il rappresentare, meno noto dell'oggetto rappresentato. L'io – in quanto io sono colui che rappresenta – è fornito al rappresentare in modo così sicuro che nessun sillogismo, per quanto stringente sia, può mai raggiungere la sicurezza di questa fornitura a lui stesso di colui che rappresenta” (Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 192)

rispetto alla manifestazione stessa che l'elenchos provvede a fornire; ma il fatto è che, per quanto sia immediato il legame che unisce il *Cogito* al *sum*, ciò che rimane senza soluzione è il problema principale, quello che chiede conto del legame tra il soggetto e l'esistenza. Si può anche accettare, cioè, che nell'affermazione “Se penso allora esisto” la congiunzione delle due proposizioni non esprima una mediazione dimostrativa, ma il problema di fondo rimane senza soluzione: la necessità del legame fra il soggetto e il pensare sarà anche data immediatamente, ma il legame che unisce il soggetto all'esistenza non viene nemmeno sfiorato da questo pensiero.

Ora, Le finalità del presente lavoro, ovviamente, prescindono dall'individuazione delle premesse ontologiche caratterizzanti l'adozione del metodo analitico di dimostrazione: non si ha la pretesa, in altre parole, di dimostrare la presenza di un senso contingente e nichilista della realtà sottesa al ricorso della dimostrazione a posteriori quale via privilegiata per il raggiungimento di Dio. Per certi versi, quindi, non interessa nemmeno dimostrare come l'affermazione spinoziana di questa stessa esistenza, ricorrendo ad altre forme argomentative, riesca a porsi al riparo dal destino che, a partire dalle considerazioni svolte, sembra caratterizzare le divinità occidentali. Che il Dio di Spinoza, proprio per il modo del suo ottenimento, non corra il rischio di morire è cosa che potrà essere senz'altro inferita a partire da quanto si verrà affermando in queste pagine, ma non costituisce l'obiettivo specifico di quest'analisi. Il richiamo alla contingenza del mondo cartesiano in quanto mondo conosciuto analiticamente, attraverso la deduzione della causa a partire da effetti evidenti, riveste piuttosto un significato strumentale ed è volto a mettere in mostra come la conoscenza stessa di cui Cartesio vorrebbe ricostruire le fondamenta non possa che rimanere vittima della sorte contingente della realtà, dal momento che non si può dare un sapere saldo di una realtà preventivamente pensata come vacillante. L'edificio della conoscenza cartesiana avrà senz'altro solide fondamenta e tutto si terrà in una struttura argomentativa rigorosa, ma sarà il terreno stesso a pregiudicarne l'affidabilità, poiché l'impianto della costruzione – l'impianto deduttivo, analitico, a posteriori: queste espressioni, nel contesto del nostro discorso, significano lo stesso – si giustifica solo a partire dalla fede, dalla convinzione, che le evidenze prime della deduzione possano tranquillamente smettere di darsi, non essendovi nulla di contraddittorio nel loro non darsi – come si è visto l'evidenza del pensiero non è condizione sufficiente per affermarne la necessità, che ha invece bisogno di un Dio per potersi sostenere, un Dio che è però figlio di quella stessa evidenza non

necessaria e, quindi, non necessario a sua volta. Ma se così stanno le cose allora la solidità raggiunta dalla costruzione cartesiana del sapere avrà come unico risultato la realizzazione di un edificio che non si scomporrà al proprio crollo: il sapere raggiunto cartesianamente potrà vantare una caduta che non determinerà lo smembramento dello sue parti.

Ma cosa se ne fa la filosofia di un intero palazzo disteso sul suo fianco? Spinoza, a proposito non ha grossi dubbi: la stessa decisione di abbandonare la rincorsa ai beni terreni, alle “cose che si incontrano per lo più nella vita e sono considerate dagli uomini come bene supremo”²⁶⁷ – la ricchezza, l'onore e il piacere – per come è esposta nelle pagine introduttive del suo lavoro di *Emendazione* dell'intelletto, non nasce dall'incapacità di questi beni ad offrire uno stato di felicità, ma dalla contingenza e dall'instabilità di un benessere raggiunto per il loro tramite. Così, a determinare la rinuncia alla loro ricerca, non è la loro incapacità a rendere felice chi li possiede – che anzi sembra vero il contrario, se abbandonandone la ricerca “mi sembrava di voler abbandonare un bene certo per uno incerto”²⁶⁸ – quanto piuttosto la loro incapacità naturale a darsi con quella costanza ed eternità che costituisce la condizione stessa perché possano essere chiamati beni. Infatti, in sé stesse, ricchezza, gloria e piacere, non hanno nulla di disdicevole e per sé contrario alla felicità, dal momento che “bene e male non si dicono se non in modo relativo, sicché una sola e identica cosa può esser detta buona e cattiva secondo diversi punti di vista”²⁶⁹; il benessere che procura l'amore per questi beni è quindi criticabile solamente per la natura contingente dei beni stessi, che costringe il desiderio nei loro confronti a rimanere inappagato di fronte al loro, sempre possibile, venir meno. Al contrario “l'amore verso una cosa eterna ed infinita nutre l'animo di sola gioia ed è privo di ogni tristezza”²⁷⁰, poiché l'oggetto d'amore è capace di garantire il perpetuarsi della propria presenza, liberando l'animo dalla paura di rimanerne privo. Ecco perché, per quanto riferite alla natura dei beni da perseguire e non a quella delle verità da conoscere²⁷¹, queste proposizioni di Spinoza illuminano circa il significato che egli

267 B. Spinoza, *TIE*, § 3

268 *TIE*, § 6

269 *TIE*, § 12

270 *TIE*, § 9

271 Una lettura dell'introduzione al *TIE* che, oltre ai ben noti richiami alla senecana *Epistulae ad Lucilium* (a proposito si veda O. Proietti, *Lettres à Lucilius. Une source du “Tractatus de intellectus emendatione” de Spinoza*, «Travaux et documents du Groupe de Recherches spinozistes», 1, 1989, pp. 39-60; tr. it. *Una fonte del “De intellectus emendatione spinoziano”*. Le “Lettera a Lucilio”, «La Cultura», 29, 1991, pp. 327-39) ponga in luce la continuità tra la prospettiva etica e quella filosofica è quella che emerge dalle pagine di T.H.

attribuisce alla certezza: non già semplice modo con cui giungere a possedere qualcosa, ma carattere specifico dell'oggetto posseduto. Così, come abbandonando i beni terreni “avrei abbandonato un bene incerto per sua natura, per un bene incerto non già per sua natura (cercavo infatti un bene stabile), ma soltanto riguardo al suo conseguimento”²⁷², alla certezza non è sufficiente accompagnare la conoscenza a prescindere dalla natura dell'oggetto conosciuto, ma il fatto che quest'oggetto si dia certamente è condizione indispensabile perché lo si possa conoscere con certezza o, perlomeno, perché la sua conoscenza certa abbia un qualche interesse²⁷³.

A ben vedere, quindi, è forse questa la ragione per cui il pensiero epistemologico di Spinoza giunge a ritenere insufficiente il lavoro di quella ragione che in Cartesio svolgeva egregiamente il suo compito: non l'incapacità di scongiurare l'errore, ma la convinzione che il sapere, se è sapere della causa, è chiamato a garantire la *solidità* del proprio oggetto oltre a quella di sé è il motivo per cui il pensiero deduttivo è ritenuto inadeguato al compito della conoscenza. Di un sapere che conosce con la forza della necessità non si sa che farsene se quello stesso sapere non è in grado di garantire il darsi necessario di ciò di cui è sapere. Questo, infatti, è esattamente il guadagno costituito da un sapere in cui “la cosa è percepita mediante la sua sola essenza”²⁷⁴ rispetto a quello in cui “l'essenza di una cosa è conclusa da un'altra cosa”²⁷⁵, dal momento che in questo rifiuto a richiamarsi al darsi di altro per affermare il darsi di sé è custodita la condizione per il proprio stare in piedi indipendentemente dalle circostanze, e nell'articolarsi del sapere lungo la stessa linea di sviluppo della realtà risiede la sua natura epistemica, il suo

Zweerman, *L'indication d'une perspective philosophique dans l'introduction du Tractatus de Intellectus Emendatione*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 71, 1987, pp. 77-94. Sullo stesso tema vedi anche P.F. Moreau, *Une étude des premières pages de la Réforme de l'entendement*, «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza», 14, 1984.

272 B. Spinoza, *TIE*, § 6

273 Rispetto al rapporto tra verità e bene e al loro doversi dare necessariamente ed eternamente per poter essere ritenute effettivamente tali, afferma P. Fontan: “Spinoza, si l'on en juge par le point de départ du *De emendatione* et les résultats de l'*Ethique*, ne tend pas au vrai pris simplement comme tel, ni au Bien considéré d'abord comme valeur indépendante de nous et normative d'une liberté faisant échec à la nécessité pure. Il veut le bonheur attaché à cet état ou acte qui nous libère de l'accident, du fortuit, qui nous libère du transitoire, et de notre condition mortelle elle-même, dès lors consentie et dominée. Cette bonheur doit être, comme la science cartésienne, véritable et assuré”. E a conclusione del paragrafo: “Le spinozisme se présente sous ce rapport comme un *itinerarium mentis ad aeternitatem*” (*Dieu, premier ou dernier connu, de spinoza à saint Thomas d'Aquin*, “Revue thomiste”, 74, 1974, pp. 246). Sempre sul tema del legame tra esperienza etica e filosofica, e sull'immutabilità quale connotato del sommo bene, vedi anche P. Di Vona, *Il concetto di filosofia nel “tractatus de intellectus emendatione” di Spinoza*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 15, 1960, pp. 376-403.

274 *TIE*, § 22

275 *TIE*, § 19

potersi reggere con la forza della necessità.

È in questo senso, quindi, che potrebbe essere letto il noto assioma spinoziano per cui “la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica”²⁷⁶. In questa frase, infatti, è formulato un pensiero che agli occhi della concezione cartesiana della conoscenza sarebbe un semplice assurdo teorico, dal momento che porterebbe dritti dritti ad affermare l'assoluta inconoscibilità della causa. Se a questa conoscenza, infatti, si perviene solo attraverso il ricorso agli effetti, a questi effetti viene riconosciuta un'evidenza e un'immediatezza che la causa non potrà mai possedere. Cartesio, in altri termini, accetterebbe senz'altro quest'affermazione se si limitasse a dire che “gli effetti dipendono dalla causa e la implicano”, ma non potrebbe in nessun modo accettare che sia la stessa *conoscenza* della causa a rendere possibile quella degli effetti, dal momento che ai suoi occhi gli effetti sono il massimamente noto, ciò che non necessita di mediazione alcuna per potere essere conosciuto. Il fatto che, per Spinoza, la conoscenza dell'effetto implichi quella della causa, significa quindi che all'interno della sua impostazione epistemologica non è possibile il darsi di effetto alcuno presso la conoscenza se non è preceduto dal darsi, sempre presso la conoscenza, della sua causa.

Ma se così è, allora si capisce anche perché “l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose”²⁷⁷, dal momento che la dipendenza gnoseologica dell'effetto rispetto alla sua causa porta inevitabilmente a “rimettere sui piedi”²⁷⁸ il lavoro della pratica conoscitiva, portandolo a coincidere con quell'ordine di sviluppo effettivo della realtà che il pensiero analitico, invece, pretendeva di poter ribaltare per assolvere al compito conoscitivo. La conoscenza, se vuole assolvere al suo

276 *Etica* I, ass. 4

277 *Etica*, II, prop. 17. Questa frase, che solo ingenuamente può essere ridotta all'affermazione di un'adeguatezza conoscitiva intesa come coincidenza dell'attributo del pensiero con quello dell'estensione (vista la non riducibilità delle cose alla loro estensione, che ne è appunto un semplice attributo) stabilisce piuttosto la necessità per la conoscenza di procedere in quell'ordine, e fa il paio con quanto viene affermato nel *TIE*, quando si dice: “Appare chiaro che la nostra mente, per rappresentare in modo completo l'esemplare della natura, deve trarre tutte le sue idee da quella che rappresenta l'origine e la fonte di tutta la natura, perché la stessa sia anche fonte di tutte le altre idee” (§ 42)

278 Quest'espressione è presa in prestito dal testo di Ferdinand Alquié, *La rationalisme de Spinoza* (1981). Nell'utilizzarla Alquié istituiva un paragone fra il modo di pensare marxiano nei confronti di Hegel e quello spinoziano verso Cartesio: “se qui ci fosse lecito riprendere un'espressione di Marx, quando dichiara che bisogna far poggiare sui piedi la dialettica hegeliana, diremmo che Spinoza vuol far poggiare sui piedi il metodo di Cartesio” (ed. it. Mursia, p. 65). La metafora, però, risulta particolarmente efficace perché, oltre a esprimere il ribaltamento di un metodo, evidenzia come il metodo ribaltato fosse a sua volta il prodotto di un ribaltamento, facesse camminare a testa giù il sapere anziché farlo poggiare sui piedi. Di qui la nota sentenza di Marx, contenuta nella postfazione alla seconda edizione del *Capitale*: “In Hegel la dialettica è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale dentro il guscio mistico”.

compito, non può limitarsi cioè a non dire sciocchezze, a procedere senza incorrere in errori: questo processo, infatti, è del tutto vano se non è accompagnato dalla consapevolezza che quanto ottenuto rimarrà eternamente così come lo si è conosciuto. E perché quest'ultimo traguardo venga raggiunto non è sufficiente indagare con più cura una causa della cui natura non si sa nulla se non ciò che si intravede nei suoi effetti, perché una causa così conosciuta ha già offerto alla conoscenza tutto ciò che di essa si poteva sapere.

Non si tratta, quindi, di aggiungere un ultimo gradino alla conoscenza analitica cartesiana, ma di ribaltare completamente la scala, perché solo una causa conosciuta per sé stessa è capace di offrire ragioni del proprio darsi, oltre a quelle che giustificano il darsi dei suoi effetti. È precisamente per questo motivo, quindi, che la dimostrazione Spinozana di Dio si distingue immediatamente da quella tomista e Cartesiana, assumendo le sembianze di una dimostrazione a-priori in senso proprio, ossia di una prova non “cosmologica”, chiamata a trovare nella natura del dimostrato la ragione necessaria e sufficiente per la sua esistenza, senza in alcun modo ricorrere al cosmo come dominio del dispiegamento evidente dei suoi effetti.

3.4.3 IL RIFIUTO DEL CARATTERE PROCEDURALE DEL METODO

Ora, non è questo il luogo in cui analizzare l'affermazione spinoziana circa l'esistenza di Dio con la cura e il rigore che dovrebbero caratterizzare un'indagine volta a farne emergere la legittimità²⁷⁹: le problematiche proprie dell'argomento ontologico vantano una bibliografia che risale alle origini stesse dalla sua adozione, e anche voler mostrare una presunta estraneità della dimostrazione spinoziana di Dio rispetto alle all'argomento anselmiano, nell'intento di sottrarre il primo alle accuse che hanno colpito il secondo, sarebbe compito che non compete precipuamente ad un lavoro che si limita a voler sottolineare gli aspetti che rendono irriducibile la prassi dimostrativa geometrica di Spinoza a quella di Cartesio. Tuttavia è un fatto che la distanza tra queste prassi ha nel

²⁷⁹ Su questi temi ha riflettuto con cura Emanuela Scribano nei seguenti volumi, cui rimandiamo per una migliore intelligenza dell'argomento: *L'esistenza di Dio: storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari, 1994, e anche in *Da Descartes a Spinoza: percorsi della teologia razionale nel seicento*, Milano 1988.

diverso modo con cui i due autori giungono a tener per vera la proposizione che afferma l'esistenza dell'ente in sé sussistente uno dei momenti in cui si fa più evidente. Per questo, nonostante le considerazioni in proposito non potranno in alcun modo affermare un successo della dimostrazione spinoziana là dove quella cartesiana si rivela manchevole, la questione della differenza fra l'argomento ontologico spinoziano e quello cosmologico cartesiano interessa la nostra indagine almeno per quel tanto che serve a mettere in mostra quanto si va sostenendo: ossia l'irriducibilità del percorso spinoziano verso la conoscenza di Dio in quanto causa suprema alla struttura analitica specifica dell'argomentazione cartesiana.

La pretesa che la causa sia conosciuta per sé stessa, e non attraverso il ricorso a presunti effetti che le sarebbero più evidenti, segna in effetti una frattura definitiva rispetto al modo con cui Cartesio vi perviene, proprio perché affermandosi afferma anche la maggiore evidenza della causa stessa rispetto ai suoi effetti, che hanno nell'essere dedotti dalla loro causa la sola vera condizione per la propria conoscenza adeguata. Non solo, quindi, la conoscenza della causa rifiuta il medium della procedura, costretta a presupporre il darsi di qualcosa di più evidente della causa stessa, ma gli stessi effetti sono privati di ogni evidenza e hanno nel loro richiamarsi alla causa non solo la condizione per la propria giustificazione ma anche quella per il loro darsi presso la conoscenza. L'effetto non si può dire conosciuto fintanto che non è conosciuta la sua causa: qualunque cosa di quell'effetto appaia, prescindendo da un'idea chiara e distinta della sua causa, va quindi escluso dal novero della conoscenza vera e propria per essere annoverato semmai tra i fantasmi dell'immaginazione o tra quelli, non meno impropri, della ragione deduttiva.

La ragione, del resto, ha tutte le carte in regola per ben servire la conoscenza proprio in questa direzione: se infatti la deduzione della causa a partire dai suoi effetti va senz'altro rifiutata, lo stesso discorso non vale quando il processo segue la direzione inversa²⁸⁰. Anzi, la deduzione è il modo più consono con cui la conoscenza può procedere in direzione degli effetti, dal momento che ciò che non ha in sé stesso le ragioni della propria esistenza non può avere nemmeno quelle della propria conoscenza, ed è quindi inevitabile che sia attraverso il ricorso alla loro “causa prossima” che è possibile conoscerli. La definizione del quarto genere di conoscenza, infatti, non esclude

280 Sulla significato da attribuire al ruolo della ragione nel pensiero spinoziano e sul rapporto che essa intrattiene con l'intuizione intellettuale, oltre al già citato testo di Alquié, vedi anche G. Boss, *Le problème du rationalisme de Spinoza*, «Revue de théologie et de philosophie», 115, 1983, pp. 61-72

del tutto la pratica deduttiva, ma si limita a restringere il campo della sua applicazione al dominio degli effetti: è adeguata quella “percezione nella quale la cosa è percepita mediante la sua sola essenza, oppure mediante la conoscenza della sua causa prossima”²⁸¹. Per questo motivo, quindi, è lecito affermare che, come per Cartesio, anche per Spinoza si danno diverse modalità di conoscere e che l'adeguatezza di ciascuna deriva dalla natura dell'oggetto conosciuto:

“Ossia, se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, causa di sé allora dovrà essere intesa mediante la sua essenza. Se invece la cosa non è in sé, ma richiede una causa per esistere, allora deve essere intesa mediante la sua causa prossima. Infatti conoscere l'effetto non è altro, in verità, che acquisire una più perfetta conoscenza della causa”²⁸²

Tuttavia non è più la *semplicità* dell'oggetto a discriminare tra ciò che è percepibile intuitivamente e ciò che lo è deduttivamente, ma la sua natura causale o effettuale. Se anche per Spinoza, quindi, si danno “oggetti” diversi, occorre anche dire che non è più la natura della loro conoscenza a distinguerli, ma è piuttosto il riconoscimento di questa diversità originaria a determinare il ricorso ad un modo di conoscerli piuttosto che ad un altro. A proposito della possibilità di “fingere”, infatti, Spinoza afferma:

“Vedo che essa – finzione – si riferisce solo alle cose possibili, non alle necessarie né alle impossibili. Chiamo impossibile quella cosa la cui natura implica contraddizione che esista; necessaria, quella la cui natura implica contraddizione che non esista; possibile quella la cui esistenza, per sua stessa natura, non implica contraddizione né che esista né che non esista, ma la cui necessità o impossibilità di esistere dipende da cause a noi ignote, mentre fingiamo la sua esistenza.”²⁸³

In questo senso, quindi, la conoscenza intuitiva come conoscenza immediata, come conoscenza della cosa mediante la sua sola essenza, è qualcosa che riguarda specificamente le cose necessarie e impossibili, ma non certo quelle possibili, che nella loro essenza non rivelano nulla circa la necessità del loro darsi, che è invece interamente custodita nella loro riconducibilità ad una specifica causa. Sicché, la ragione deduttiva non è per nulla abbandonata dall'epistemologia spinoziana, ma è semplicemente circoscritta al dominio delle cose possibili, degli effetti, essendo inutile e contraddittoria se applicata al campo delle cose necessarie.

281 B. Spinoza, *TIE*, § 19

282 *TIE*, § 92

283 *TIE*, § 53

A ben vedere, del resto, l'*Etica* stessa non è certo un campionario di conoscenze intuitive: la ragione deduttiva vi lavora alacremente dalla prima all'ultima proposizione, nel tentativo di individuare legami di necessità che permettano di “svuotare” le cause di tutte le loro conseguenze. Tuttavia, in questo processo, la direzione della deduzione è appunto quella che dalla causa prossima porta alla conoscenza degli effetti, senza che mai sia consentito il passaggio inverso. Così, essendo quella tra causa ed effetto una relazione a catena, per cui ciò che è causa di effetti è a sua volta effetto di un'altra causa, sarebbe lecito pensare che solamente la causa prima, la causa che non è mai effetto – o che è effetto solamente di sé – sia l'oggetto specifico della conoscenza intuitiva, mentre la conoscenza che deduce a partire dalla causa prossima caratterizzi il resto del sapere. In effetti la struttura dell'*Etica* sembra comprovare quest'impostazione epistemologica e il suo procedere da Dio per inferire quanto si deduce dal suo concetto esprime esattamente questa spartizione di domini tra lavoro intuitivo e deduttivo.

Tuttavia questo modo di intendere il lavoro della conoscenza spinoziana è ancora troppo rigido e lascia irrisolta la questione fondamentale, ossia quella che chiede conto della conoscenza intuitiva di un ente cartesianamente così *complesso* come Dio. Se l'evidenza degli effetti – o almeno di alcuni – sembrava infatti imporsi da sé, tanto da essere il presupposto stesso del pensiero che intendeva negarla, quella di Dio risulta immediatamente più problematica per l'incapacità, almeno apparente, di quel concetto a mostrare da solo la necessità della propria esistenza. Del resto l'evidenza con cui Dio dovrebbe mostrarsi all'interno del pensiero di Spinoza sembra contraddire le stesse parole del filosofo, se è vero quanto abbiamo detto finora circa il rapporto che lega la verità al metodo del suo raggiungimento e la gradualità con cui la conoscenza giunge a migliorare sé stessa fino a pervenire al colmo della sapienza. Se Dio si desse a conoscere immediatamente, prima dei suoi effetti, il cominciamento assoluto di cui, con Hegel, abbiamo accusato l'epistemologia cartesiana, riguarderebbe anche quella di Spinoza, che si troverebbe ad affermare un inizio che è già una fine, dal momento che il fine della conoscenza, il possesso di quell'ente che da solo è in grado di rendere ragione della totalità del reale, si darebbe al suo inizio.

È chiaro, quindi, che le cose non stanno esattamente così. Il punto, allora, sta nel non confondere l'immediatezza e l'evidenza, che devono caratterizzare necessariamente la conoscenza divina, con dei connotati *temporali*. Detto altrimenti, si tratta di comprendere che non v'è contraddizione nell'affermare la conoscenza immediata come esito di un

processo graduale: è infatti pienamente legittimo che, nella “storia” della conoscenza vi sia un “prima” in cui qualcosa non appariva nella sua evidenza e un “poi” in cui lo stesso qualcosa comincia ad apparire come qualcosa di evidente. Alla conoscenza immediata, in altri termini, non è affatto necessario il darsi *immediatamente*. L'immediatezza della conoscenza, infatti, non è altro che il riconoscimento di un legame di necessità tra il soggetto e il predicato della proposizione conoscitiva, il riconoscimento del fatto che la semplice affermazione di un soggetto porta con sé il convenirgli di un dato predicato, senza che questa convenienza abbia bisogno di dimostrazione alcuna per affermarsi, dal momento che la sua semplice negazione implica un concetto contraddittorio del soggetto stesso. Ma se il darsi dell'immediatezza consiste solamente nel rifiuto della dimostrazione, allora è perfettamente lecito che una conoscenza giunga solo in un secondo tempo ad affermare qualcosa di immediato, riconoscendo solo poi la cecità del proprio sguardo precedente: quel che è importante è che lo iato temporale non sia stato colmato da una procedura deduttiva rivolta all'affermazione della concordanza tra soggetto e predicato che trascenda il semplice riconoscimento della natura del soggetto, per andare a cercare fuori di esso le ragioni del convenirgli del predicato.

In effetti, il lavoro di *emendazione intellettuale* descritto da Spinoza è esattamente il riconoscimento del fatto che alla conoscenza immediata non è dato di darsi immediatamente, in primo luogo, ma che, perché questo avvenga, è necessario che l'intelletto sia sottoposto a *cura*. Il carattere processuale della conoscenza e la dialettica tra verità e metodo che lo caratterizza rimangono garantiti anche nell'affermazione della conoscenza dell'ente perfettissimo come conoscenza immediata. Del resto il fatto che il darsi immediatamente non sia un connotato indispensabile alla conoscenza immediata costituisce la condizione senza la quale non si potrebbe dischiudere lo spazio dell'errore: la stessa possibilità che l'errore si dia ha bisogno che l'immediatezza e l'evidenza che devono caratterizzare la conoscenza della causa non agiscano con quella forza irresistibile che eliminerebbe lo spazio per il loro mancato riconoscimento²⁸⁴. Anzi: questo stesso spazio, in effetti, è qualcosa di cui occorre dare ragione e con cui un pensiero epistemologico non può non fare i conti, proprio perché l'errore possiede un coefficiente di realtà ineliminabile, per quanto della realtà sia il misconoscimento. Dice

284 Rispetto al ruolo che viene a ricoprire la stessa esperienza dell'errore all'interno del TIE, vedi L. Vinciguerra, *Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel “Tractatus de intellectus emendatione”*, «Rivista di storia della filosofia», 11, 1994, pp. 665-87.

quindi Spinoza:

“Se uno, indagando la natura, procedesse per un qualche fato così, ossia acquisendo nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non dubiterebbe mai della sua verità, perché la verità, come abbiamo mostrato, manifesta sé stessa, e tutte le cose giungerebbero a lui persino in modo spontaneo”²⁸⁵

Ma il fatto è che “questo non accade mai o raramente”²⁸⁶ poiché i pregiudizi e le percezioni confuse costituiscono un tratto ineliminabile dell'intelletto per cui “si deve anzitutto escogitare un modo per curarlo e purificarlo all'inizio”²⁸⁷. Ma cos'è quest'opera di emendazione se non il *lento* avvicinarsi dell'intelletto a quel modo di percepire la causa per sé stessa, a quell'ultimo genere di conoscenza che costituisce la base, l'inizio, il principio per giungere a conoscere adeguatamente la realtà e, soprattutto, “l'unione che la mente ha con l'intera natura”²⁸⁸? In effetti quanto si è detto nel precedente capitolo rispetto alla gradualità che caratterizza il migliorarsi della conoscenza che, come l'arte del fabbro, procede e migliora in parallelo al progredire dei suoi strumenti, di cui è ad un tempo esito e causa, corrisponde a quanto si viene affermando ora rispetto al carattere progressivo con cui è possibile giungere ad avere una conoscenza immediata dell'ente sommamente perfetto. La necessità del darsi di un'idea vera quale strumento innato²⁸⁹, infatti, non deve essere scambiata con il darsi immediato dell'idea di Dio, dal momento che solo quando l'intelletto avrà provveduto ad emendarsi, quando si sarà abituato a percepire la realtà “secondo la norma di un'idea vera data” gli sarà possibile volgere lo sguardo a Dio e riconoscere la necessità immediata della sua esistenza, riconoscendo ciò che prima non poteva riconoscere ma che da sempre era e per sempre sarà.

Quel “culmine della sapienza” cui l'intelletto può attingere una volta che si sarà munito degli “strumenti intellettuali” che, frutto del suo stesso lavoro, gli consentiranno di “acquisire altre forze per altre opere intellettuali, e da queste altre opere per altri strumenti”²⁹⁰, è quindi il frutto di un lavoro la cui pazienza e lunghezza sono solo parzialmente espresse dalla poche pagine del TIE. Infatti, se è sufficiente un'idea vera e

285 B. Spinoza, *TIE*, § 44

286 *Ibid.*

287 *TIE*, § 15

288 *TIE*, § 13

289 Cfr. *TIE*, § 39

290 *TIE*, § 31

la sua coscienza riflessiva per predisporre il metodo con cui procedere lungo il cammino della conoscenza, prima che questo cammino giunga percepire adeguatamente l'idea dell'ente perfettissimo il metodo stesso stesso sarà stato soggetto a mutamenti e correzioni di rotta, infatti:

“poiché il rapporto che c'è tra due idee è identico a quello che c'è tra le essenze formali di quelle idee, da ciò segue che la conoscenza riflessiva dell'ente perfettissimo sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee. Ossia, sarà perfettissimo quel metodo che mostra come debba essere diretta la mente secondo la norma dell'idea data dell'ente perfettissimo.”²⁹¹

Sicché solamente al raggiungimento dell'idea vera di Dio sarà possibile per il metodo giungere a possedersi nella sua perfezione, poiché solamente la norma di quell'idea potrà costituire un termine assoluto, una “norma” definitivamente affidabile per il suo strutturarsi. Prima di allora, lo stesso livello di perfezione del metodo sarà necessariamente insufficiente al coglimento adeguato di Dio e, essendo Dio la causa suprema e dovendo la conoscenza conformarsi all'ordine di sviluppo della realtà, la stessa insufficienza caratterizzerà anche la conoscenza che quel metodo potrà offrire del mondo. Fino a che non sarà giunto a strutturarsi sulla norma dell'idea di Dio, il metodo sarà incapace di offrire gli strumenti necessari ad un'adeguata comprensione della realtà, appunto perché questa conoscenza ha nel proprio dedursi da Dio la condizione della sua adeguatezza, infatti:

“appare di nuovo chiaro che la nostra mente, per rappresentare in modo completo l'esemplare della natura, deve trarre tutte le sue idee da quella che rappresenta l'origine e la fonte di tutta la natura, perché la stessa sia anche fonte di tutte le altre idee”²⁹²

Questo, però, non vuol dire – cartesianamente – che fino a quel punto la mente sia impossibilitata a muovere un solo passo: essa procederà certamente in modo non del tutto adeguato e le idee che produrrà, per quanto vere, non potranno dirsi perfettamente comprese, proprio per via del loro essersi costituite a prescindere da quell'idea che sola aveva il potere di determinarle adeguatamente. La mente percepirà la realtà con la stessa imperfezione con cui un artigiano privo di strumenti adeguati produrrà tavoli e sedie: questi saranno senz'altro imperfetti, ma la possibilità stessa di giungere a rendere

²⁹¹ B. Spinoza, *TIE*, § 38

²⁹² *TIE*, § 42

migliore la sua opera risiede nel contributo al miglioramento degli strumenti produttivi che quella produzione imperfetta ha determinato. Così “è facile comprendere come la mente, intendendo più cose, acquisti al tempo stesso altri strumenti con i quali continua a intendere più facilmente”²⁹³, senza che però il metodo, ossia il repertorio di questi strumenti, possa possedersi completamente se non alla fine della sua stessa opera.

È per questo motivo, quindi, che il migliorarsi in parallelo di metodo e sapere, pur rendendo la conoscenza di Dio l'esito di un cammino, non ne fa, come accade per Cartesio, l'esito di una “procedura”: prima del darsi di tale conoscenza, infatti, nessuna procedura, ossia nessun apparato di regole standardizzato, è propriamente possibile e, per questo stesso motivo, è semplicemente sbagliato intendere analiticamente il percorso spinoziano verso Dio. Il fatto che quel percorso sia soggetto al proprio perfezionamento – anzi, che abbia nel proprio perfezionamento graduale la condizione per il raggiungimento del proprio scopo – fa sì che sia impossibile pensarlo come la realizzazione di un procedimento premeditato che dagli effetti giunge alla conoscenza della loro causa: in Spinoza, il fatto che la causa vada conosciuta prima e indipendentemente dalla conoscenza dei suoi effetti è qualcosa che la mente sa già da prima di cominciare a conoscere; anzi, questa consapevolezza è proprio quanto le permette di riconoscere la parzialità delle sue idee, la loro inadeguatezza, fintanto che quelle stesse idee non avranno approntato gli strumenti per il raggiungimento di quell'idea a partire dalla quale tutte andranno ripese – allora sì! - adeguatamente. Ma il percorso che giunge al possesso di quell'idea è tutt'altro che analitico o deduttivo, poiché a caratterizzarlo e a renderlo possibile è il rifiuto stesso della possibilità di giungere deduttivamente a Dio: il riconoscimento della necessità di affermare Dio immediatamente, senza ricorrere alla conoscenza d'altro, è esattamente ciò che permette a quel pensiero di riconoscersi ancora incapace di ospitarne l'idea, perché privo degli strumenti che consentirebbero di pensare ciò che già sa di poter essere pensato solo in quel modo.

In questo senso, quindi, fin dai primi passi della sua ricerca, è possibile riconoscere nel Dio di Spinoza qualcosa di più del semplice garante del mondo per come la mente lo percepisce, appunto perché la natura stessa della ricerca rifiuta di riconoscere il mondo come qualcosa che vada *garantito*, ritenendo piuttosto che vada in primo luogo *conosciuto* e che questa conoscenza sia possibile solamente alla luce di quella

293 B. Spinoza, *TIE*, § 39

di Dio. Sicché l'urgenza con cui Cartesio sente di dover affermare l'esistenza dell'ente necessario è tutt'altra cosa rispetto a quella con cui Spinoza sente di doverne conoscere la natura: è cioè vero che Spinoza afferma che “all'inizio si dovrà attendere soprattutto a pervenire quanto più rapidamente possibile alla conoscenza di tale ente”²⁹⁴, ma il senso di questa rapidità va inteso come strutturale alla necessità di pensare adeguatamente la realtà, e non al tentativo di garantirsela per come la mente, inadeguatamente, la conosce in prima battuta. Infatti è nell'adeguatezza di quella percezione che risiede, per la mente, la possibilità di giungere a conoscere l'unione che essa ha con l'intera natura, dal momento che “è necessario intendere della natura quanto basta per acquisire tale natura”²⁹⁵ e che come “ciascuno potrà già vedere, io voglio dirigere tutte le scienze a un unico fine, ossia al conseguimento della suprema perfezione umana”²⁹⁶.

Così, dovrebbe apparire evidente come quel doppio processo che secondo Cartesio doveva caratterizzare il lavoro della conoscenza e che, dopo una riduzione delle “proposizioni involute ed oscure ad altre più semplici”²⁹⁷ muoveva dall'intuizione delle più semplici nel tentativo di “salire per gli stesi gradini alla conoscenza di tutte le altre”, assuma in Spinoza tutt'altro significato. Certo, anche per l'autore dell'*Etica* il lavoro della conoscenza attraversa due fasi ed egli stesso divide in due parti la prassi metodologica: una prima dedicata al reperimento di quell'idea vera che deve esistere in noi quale strumento innato per distinguere il vero dal falso, e una seconda in cui la mente procede al progressivo miglioramento delle sue percezioni grazie al costante allargamento dell'orizzonte della sua applicazione, poiché “quante più cose conosce, tanto meglio la mente intende sia le sue forze sia l'ordine della natura” e “quanto meglio intende le sue forze tanto più facilmente può dirigere sé stessa a porre dinanzi a sé delle regole”²⁹⁸. Tuttavia, è chiaro che la duplicità del lavoro della conoscenza non è tanto relativa all'individuazione di due momenti distinti all'interno del processo che porta alla formazione del metodo e alla conoscenza dell'ente che è causa di tutti gli altri, quanto nella distinzione che si viene a creare tra questo stesso processo e quello di deduzione della realtà a partire dalla conoscenza della causa che la prima procedura ha provveduto

294 B. Spinoza, *TIE*, § 49

295 *TIE*, § 15

296 *Ibid.*

297 R. Descartes, A.T. X, p. 379 Aggiunge Cartesio “In questo solamente è contenuta la soma di ogni umano operare e questa regola deve essere seguita da chi voglia affrontare la conoscenza delle cose, non meno di quanto Teseo che stava per entrare nel labirinto dovesse seguire il filo”.

298 *TIE*, § 39

a generare. Il doppio lavoro della conoscenza è quindi da intendersi come la distinzione di un primo processo che porta a Dio e di un secondo processo che dalla conoscenza di Dio porta a dedurre il mondo, portando a conoscerlo adeguatamente, ossia nel modo adeguato²⁹⁹.

Tuttavia, anche qui, la concezione spinoziana del metodo porta a rendere del tutto fuorviante un paragone con quel modo d'intendere l'inversione tra analisi e sintesi, o l'applicazione della seconda in seguito ai risultati ottenuti dalla prima, che caratterizza il tentativo da parte dei sostenitori del metodo analitico di conformarsi a posteriori a quel modo aristotelico di intendere il procedimento proprio della scienza come quello che va dalla causa agli effetti (*demonstratio propter quid*). Preso atto del fatto che il procedimento sintetico proprio dell'*Etica* non può esser ricondotto alla struttura ipotetica che Cartesio gli attribuiva, per via sua porre la conoscenza della causa come “autenticamente” precedente quella degli effetti e non solo formalmente, si può affermare che nel capolavoro spinoziano la sintesi si conforma semmai proprio allo schema della *demonstratio propter quid*, a quella scienza *per causas* che aristotelicamente doveva caratterizzare la conoscenza autentica. Tuttavia, se l'inserimento dell'opera spinoziana all'interno della tradizione filosofica moderna – quale pensiero originariamente votato al raggiungimento della conoscenza della causa secondo i connotati di certezza e necessità che il sillogismo antico riusciva a garantire solo agli effetti – porta a considerare la natura deduttiva dell'*Etica* come inevitabilmente successiva ad un lavoro pregresso volto alla conoscenza rigorosa di ciò che là è solamente il punto di partenza, non è però possibile intendere questo primo processo come caratterizzato dalla prassi analitica.

Infatti dovrebbe risultare chiaro come l'impossibilità di individuare tracce di analisi nel *TIE*, più che un dato oggettivo, sia legata al modo stesso con cui quest'opera pensa la natura del proprio risultato, che rifiuta originariamente il carattere analitico del processo del suo raggiungimento, per via del rifiuto della conoscenza della causa a farsi condizionare da quella di effetti la cui conoscenza – prescindendo appunto da quella della loro causa – non potrebbe che essere inadeguata. Al contrario il tentativo moderno

299 Rispetto al duplicità del cammino della conoscenza e al fatto che la filosofia sia chiamata a render conto di entrambi i processi, si ipotizza che Spinoza stesso avesse originariamente intenzione di pubblicare in un'unica opera la “sua filosofia” e il suo “discorso sul metodo”. Il riferimento, in questo caso, è la celebre lettera a Oldenburg dell'inverno 1661, cui fa riferimento anche F. Alquié quando afferma: “nel 1661 Spinoza ha dunque creduto di poter esporre in una sola opera la salita dell'uomo verso Dio, e la discesa verso le cose a partire da Dio” *Il razionalismo di Spinoza*, p. 42

di giungere alla conoscenza della causa con un procedimento dotato della forza della necessità è legato specificamente al ricorso alla pretesa evidenza degli effetti, cosicché potrà tornare a ridisporre nelle forme sintetiche proprie della scienza perfetta ribaltando, alla fine del suo lavoro, l'ordine dei risultati ottenuti. A questo proposito è particolarmente significativo quanto dice Jacopo Zabarella, matematico padovano del diciassettesimo secolo particolarmente noto negli ambienti cartesiani olandesi.³⁰⁰

“Fine del metodo dimostrativo (sintetico) è la perfetta scienza, che è la conoscenza della cosa mediante la sua causa; invece il fine del metodo risolutivo (analitico) è l'invenzione piuttosto che la scienza, poiché con la risoluzione cerchiamo le cause partendo dagli effetti, per poi poter conoscere gli effetti partendo dalle cause, non per riposare nella conoscenza delle cause stesse”³⁰¹

Dovrebbe però finalmente apparire come questo modo di procedere solo ingenuamente può ritenere di aver operato rigorosamente, perché la conoscenza degli effetti a partire dalla loro causa che si avrà alla fine del processo sarà del tutto identica alla conoscenza di quegli stessi effetti per come la si aveva all'inizio, prima che della loro causa si sapesse alcunché. Infatti – come si è mostrato nel capitolo precedente e come sottolinea lo stesso Spinoza – la causa conosciuta per il tramite dei suoi effetti non viene conosciuta se non per quel tanto che quegli effetti la informano ed è quindi del tutto ovvio che essa stessa non potrà fornire una conoscenza di quegli effetti in alcun modo diversa rispetto a quella che già se ne possiede a prescindere dal ricorso alla loro causa. Sicché il ribaltamento posticcio del metodo risolutivo-analitico in quello conoscitivo-sintetico è un puro e semplice espediente retorico, totalmente privo di conseguenze sul piano dell'effettiva scienza della realtà, la quale viene semplicemente riaffermata e giustificata per come già la si possedeva prima che qualunque conoscenza avesse provato a spiegarla.

Ecco allora che qualunque tentativo di attribuire allo Spinozismo un atteggiamento simile³⁰² perde completamente il passo con il contenuto specifico del *TIE*, poiché ciò che in esso può essere ricondotto alla struttura dimostrativa dell'analisi è

300 Cfr. De Angelis, op cit., pp. 403-404

301 Zabarella, *De methodis*, III, § 18. (citato da E. De Angelis, op. cit., p. 62)

302 Il riferimento è soprattutto all'interpretazione che De Angelis offre del rapporto tra analisi e sintesi nel pensiero metodologico di Spinoza quando afferma: “L'emendazione è rimasta incompiuta; ma sappiamo che essa doveva culminare con la conoscenza di Dio, dalla quale poi la scienza dedotta e dimostrata sinteticamente doveva prendere le mosse. Spinoza faceva precedere l'analisi alla sintesi e faceva intervenire quest'ultima quando l'analisi aveva stabilito i principi sui quali la sintesi poteva basarsi”. (op. cit., p. 413)

solamente la meta cui giungere, ma per nessuna ragione la via da percorrere. Se quindi quando si parla di analisi non ci si limita ad intendere il pensiero che ha per obiettivo la conoscenza della causa, ma ci si richiama immediatamente alla natura specifica del processo che vi perviene, affermando che questa si struttura a partire dal riconoscimento dei suoi effetti, allora è chiaro che il metodo del *TIE* non può in alcun modo essere detto analitico, dal momento che il rifiuto al ricorso agli effetti per la determinazione della causa è quanto quel testo afferma prima di ogni altra cosa.

Questo rifiuto, del resto, ha ora un motivo in più per affermarsi: ossia il fatto che la sua mancata assunzione costituisce la premessa per il costituirsi di una conoscenza dai tratti giustificatori, in cui ciò che si cerca non è l'autentica struttura del reale, ma quella più adatta a giustificare l'idea che la mente ne ha prima di ancora di conoscerla. Una conoscenza della causa strutturata su quella dell'effetto, quindi, oltre a determinare l'aleatorietà con cui quella causa è tenuta e che determina l'inutilità prettamente "etica" del sapere che vi perviene, interpreta il ruolo della conoscenza come meramente esplicativo; una visione in cui il mondo non è inteso come un che da conoscere ma come un'evidenza immediata di cui rendere ragione; che non smette queste sembianze nemmeno quando, a partire dalla consapevolezza che è solo *per causas* che si può giungere ad avere una scienza autentica, tenta di ribaltare il proprio percorso come si ribalta una frittata.

LA STRUTTURA DEFINITORIA DEL SAPERE GEOMETRICO

A questo punto però, evidenziata l'irriducibilità della sintesi di Spinoza alla struttura ipotetica, preso atto del non darsi, all'interno del suo pensiero, di un processo di conoscenza della causa di stampo analitico e del significato prettamente epistemologico di quest'assenza, quel che rimane da capire è *come* questa fantomatica causa possa essere conosciuta per sé, ossia a-priori. Se il rifiuto a riconoscere gli effetti di realtà come un che di evidente è la condizione perché la conoscenza possa scongiurare la struttura giustificatoria, e se quindi la rinuncia alla dimostrazione a-posteriori costituisce la premessa per un pensiero che rifiuta di affermare un dato strutturarsi della realtà prima di arrivare a conoscerlo adeguatamente, ma pretende invece di ridisegnarla in conformità ad un'idea adeguata della sua causa, quel che resta da chiarire la modalità effettiva di questa conoscenza a-priori. Abbiamo visto in che cosa consiste il lavoro del metodo in Spinoza e abbiamo affermato che esso è soggetto al proprio miglioramento per via del suo essere conoscenza riflessiva di idee sempre più adeguate. Tuttavia, pur sapendo che questo miglioramento risiede nel progressivo incremento di adeguatezza delle idee, non sappiamo ancora che cosa lo determini: non sappiamo ancora, in altri termini, in che cosa consista nello specifico la maggiore o minore adeguatezza delle idee e, di conseguenza, la maggiore o minore efficienza metodologica. Fino a che questo punto non sarà chiarito, del resto, sarà perciò stesso impossibile affermare una maggiore rispondenza spinoziana nei riguardi delle esigenze proprie della conoscenza, dal momento che, per quanto la conoscenza a-priori di Dio abbia mostrato le ragioni della propria preferibilità sul piano teorico, non per questo ha mostrato anche quelle della propria realizzabilità su quello pratico.

É però precisamente a questo punto della nostra indagine che la struttura sintetica dell'argomentazione, oltre al riferimento alla direzione dimostrativa, va riconnessa alla particolarità del suo impianto formale, ossia a quella specifica “maniera” di dimostrare di cui si è parlato introducendo la questione del connubio fra geometria e filosofia. Il metodo proprio dell'*Etica* spinoziana, infatti, oltre a caratterizzarsi per l'ordine delle proposizioni, cioè per il primato della conoscenza divina quale presupposto per le seguenti, ha nel ricorso a definizioni, postulati e assiomi un elemento di novità dirompente rispetto al modo cartesiano di procedere, uno struttura procedurale che Cartesio non ha mai adottato se non in modo isolato ed estemporaneo³⁰³. Se quindi è rintracciabile una differenza tra il modo cartesiano e quello spinoziano di intendere il procedimento sintetico, questa riguarderà senz'altro la diversa valenza che i due autori gli attribuiscono, facendone uno strumento ipotetico-espositivo piuttosto che prettamente dimostrativo; riguarderà, ovviamente, anche le ragioni che spingono entrambi ad attribuirgli un ruolo piuttosto che l'altro, e che sono quelle che si è cercato di mettere in luce mostrando come il pensiero spinoziano non possa in alcun modo essere sospettato di fare un uso ipotetico della conoscenza della causa, assegnando agli effetti il compito di verificarla in ultima istanza. Tuttavia, la struttura prettamente formale della sintesi sembra essere un punto su cui i due autori sono pienamente concordi.

L'identità di vedute circa la struttura euclidea della via sintetica, in effetti, non emerge da specifiche considerazioni in proposito – da parte di Spinoza, naturalmente, non se ne trovano, ma sul punto specifico Cartesio è altrettanto parco – quanto dalla forma assunta dai testi in cui i due autori dichiarano di metterlo alla prova. In questo senso la forma sintetica che Cartesio dà alle sue *Meditazioni* in appendice alle *Seconde Risposte* si rivela perfettamente omogenea a quella dell'*Etica*: ad eccezione di scoli e corollari, l'impianto è assolutamente identico e vi troviamo un elenco di definizioni, uno di postulati e uno di assiomi o nozioni comuni, seguito da una serie di proposizioni dimostrate puntualmente dopo essere state enunciate. In questo senso, nonostante la brevità del lavoro sintetico cartesiano sia già indice di una diversità di prospettive circa ciò che ci si aspetta da quel metodo, la coincidenza per quel che riguarda la trama e la nomenclatura è già indicativa di una sintonia per quanto concerne lo specifico della via

303 Ci riferiamo ovviamente all'appendice alle *Risposte alle Seconde obiezioni*, in cui Cartesio, dopo aver condannato il ricorso alla sintesi in geometria, ne dà un breve saggio accontentando il corrispondente, Marsenne.

sintetica: in essa la dimostrazione procede dalla causa agli effetti e lo fa premettendo all'argomentazione alcune definizioni dei termini che verranno impiegati in seguito e alcune “regole” di cui ci si avvarrà nelle dimostrazioni delle proposizioni prese via via in esame.

A questo punto, quindi, occorre chiedersi cosa obblighi la procedura sintetica a ricorrere a questa specifica veste, ossia all'assunzione di quest'apparato definitorio e assiomatico quale premessa alla propria argomentazione. Per quale motivo, cioè, la dimostrazione che procede dalla causa in direzione degli effetti deve ricorrere ad una struttura così rigida? Per quale motivo all'analisi, ossia alla via che procede dagli effetti in direzione della causa, è concesso di articolarsi “liberamente”, discorsivamente, mentre la sintesi è costretta entro i limiti imposti da un particolare impianto formale? Sembrerebbe, infatti, che l'articolazione secondo lo schema della dimostrazione geometrica costituisca un “surplus” per quel che concerne la ricerca di rigore argomentativo, ma che non sia in nessun modo chiamata direttamente in causa dal fatto che la ricerca si muova in una direzione piuttosto che nell'altra, procedendo dalla causa piuttosto che dagli effetti. Infatti, che si vada verso l'alto o verso il basso, la deduzione è chiamata a fare il suo dovere tanto quanto, senza che la direzione dell'inferenza possa in alcun modo pregiudicare la necessità di quanto è dedotto, costringendo la dimostrazione al ricorso a strumenti volti a salvaguardare una necessità altrimenti tradita.

Tuttavia è chiaro che così non può essere. Procedendo dalla causa, la conoscenza è infatti costretta a porsi davanti agli occhi la “natura” del proprio punto di partenza quale ingrediente indispensabile perché qualcosa possa esserne dedotto. Senza questa consapevolezza non sarebbe cioè possibile ricavare alcunché dal darsi della causa che, priva di una definizione, sarebbe un concetto assolutamente vuoto e, in quanto tale, incapace di produrre qualunque ampliamento del sapere. Naturalmente, per quanto riguardava l'analisi, il problema definitorio non si poneva: l'evidenza che veniva attribuita al darsi degli effetti faceva sì che non fosse in alcun modo necessario chiarirne i concetti; l'effetto si dava come qualcosa di cui rendere ragione, da “causare” nella specificità del suo darsi, da spiegare per il modo effettivo con cui si manifestava evidentemente. Tuttavia, per un pensiero che giunge a problematizzare l'affidabilità di quell'evidenza – per via del suo essere frutto di forma di conoscenza inadeguata – non c'è altra soluzione se non quella di rinunciare ad affermarla, per poi trovarsi però privo di quell'unico elemento “apparentemente” solido che permetteva alla ragione di por capo a qualche

altra conoscenza. Cosa rimane di evidente, infatti, se di evidenza priviamo quell'orizzonte effettuale da cui procedeva l'argomentazione Cartesiana? Se né al Creato di Tommaso né al *Cogito* cartesiano viene riconosciuto quell'essere immediatamente esperibili senza che nessun intervento procedurale debba intervenire a render conto della loro conoscenza, da quale “premessa” potrà mai partire un nuovo ragionamento?

Di Dio, infatti, si è già detto come il suo darsi immediato non possa allo stesso tempo essere un darsi immediatamente e di come, quindi, il pensiero possa procedere a partire dalla sua idea solo una volta che questa ha provveduto a darsi adeguatamente, ossia a mostrarsi come evidente. Tuttavia l'opera di purificazione intellettuale cui occorre sottoporsi prima di giungere a possederne adeguatamente l'idea della causa suprema è precisamente la traccia del fatto che il non darsi immediato di quest'evidenza non è da ascrivere alla specificità dell'oggetto, ma è piuttosto l'indice di un'incapacità dell'intelletto quando è parlato dall'azione dell'immaginazione. Sicché, a ben vedere, il processo di conoscenza inteso come il cammino che porta a concepire l'evidenza dell'idea di Dio non è altro che il progressivo estromettere l'immaginazione dall'azione della mente per renderla capace di percepire immediatamente ciò che nell'immediatezza della propria percezione ha la condizione per la sua adeguatezza.

In questo senso, però, la mancanza di solidità rispetto al punto di partenza della speculazione filosofica, che si riconosce “nell'errore” fin tanto che non perviene alla percezione adeguata della causa, smette di essere un peccato originale della filosofia, segno della sua incapacità a strutturarsi secondo il rigore delle discipline geometriche, ma diventa piuttosto il sintomo del suo tentativo di fare autenticamente proprio il metodo che le caratterizza: un metodo che non è più pensato come strumento a disposizione da applicare estrinsecamente ai propri oggetti di conoscenza, ma in primo luogo come l'assunzione di uno specifico “modo di pensare” e che, proprio per questo, richiede la pazienza di cui hanno bisogno tutte le arti. Non si tratta più, infatti, di individuare una prima idea vera al modo con cui si cerca la sola evidenza capace di porsi come base indiscussa del sapere, unico Punto di Archimede di tutto l'edificio della conoscenza, poiché il darsi stesso di un'idea simile – più che qualcosa di impossibile – è il sintomo dell'inadeguatezza e dell'ingenuità del pensiero che la trova, costretto poi a fare i conti con una causa che si scopre incapace di assolvere al suo ruolo. L'idea vera spinoziana, invece – e proprio per questo – non è affatto il fulcro di un sapere immediatamente solido, ma è piuttosto il segno del fatto che il compito della conoscenza

non supera le possibilità del pensiero che vi si impegna, poiché la capacità di riconoscere la verità e di distinguerla dal falso è qualcosa di cui la mente spinoziana si riconosce intrinsecamente e immediatamente capace.

In questo senso, quindi, il darsi di questa prima idea vera non è affatto l'esito di una ricerca, poiché quest'idea, dovendo ergersi a modello e non più a base delle idee successive, non è soggetta ad alcuna specificità: non è quest'idea piuttosto che quella, ma è una qualunque idea vera, quella che per prima si riconosce come tale. Non a caso Spinoza parla del buon metodo come “quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di *un'idea vera data*”, poiché per il carattere normativo del compito che le spetta è del tutto indifferente che quest'idea sia una e non un'altra. Il metodo, infatti, non deve più “fare leva” su di essa, ma deve semplicemente individuare in che cosa risieda la sua verità:

“esso consiste nell'intendere che cosa sia l'idea vera, distinguendola dalle restanti percezioni e investigandone la natura, al fine di conoscere la nostra capacità d'intendere e di preservare in tal modo la mente affinché intenda secondo quella norma tutte le cose che sono da intendere, offrendole, quali ausili, regole certe”³⁰⁴

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che a ben vedere – e proprio perché l'idea vera funge da criterio per il riconoscimento delle seguenti senza caratterizzarsi come un'idea specifica – la prassi metodologica spinoziana si trova a riaffermare quella dipendenza gnoseologica della causa dall'effetto che pretendeva invece di contrastare, ritenendola all'origine di una comprensione solo parziale della realtà. In effetti, se il metodo per giungere all'idea dell'ente perfettissimo è costretto a passare per lo spazio angusto dischiuso da altre idee meno perfette sembrerebbe che anche qui, come in Cartesio, sia sempre all'orizzonte degli effetti che occorra guardare per individuare l'inizio della prassi conoscitiva.

Tuttavia vi è una differenza sostanziale tra le due procedure ed è data dal fatto che nel procedimento spinoziano l'idea di Dio, guadagnata comunque alla fine di un percorso, non si trova in alcun modo ad avere “debiti conoscitivi” nei confronti delle idee precedenti, se non per quanto riguarda il loro intervento nel processo di affinamento dell'intelletto che è chiamato a coglierla. La conoscenza della causa, in altri termini, verrà raggiunta a prescindere dalla conoscenza dei suoi effetti, che saranno soggetti ad un “ripensamento” proprio a partire dal possesso dell'idea adeguata di Dio.

304 B. Spinoza, *TIE*, § 37

La conoscenza effettuale, in questo modo, fungerà da scala verso quella della causa non più di quanto la parete attrezzata di una palestra assolverà la stessa funzione per l'apertura di una via in alta quota: essa sarà senz'altro indispensabile all'acquisizione del metodo di arrampicata, tanto che senza di essa nessuna arrampicata propriamente detta sarà mai possibile, ma non interverrà in alcun modo nella realizzazione dell'arrampicata stessa, che godrà delle prove precedenti come si gode dell'esperienza acquisita, ma non di un aiuto sul campo. Così, se per Cartesio la prima idea vera è direttamente strumentale al possesso di quella di Dio, per Spinoza essa è strumentale solo all'affinamento del metodo del suo raggiungimento, ma non al possesso dell'idea stessa. Tanto basta per salvare quell'idea da ogni legame di dipendenza rispetto a quelle che l'hanno preceduta.

La diversità del cammino spinoziano e il suo rifiuto ad assumere le sembianze del procedura, del percorso rettilineo verso Dio, sono quindi anche le premesse che ci permettono di escludere che il momento del possesso di quell'idea debba darsi al modo di un “risultato”, come l'esito e la conclusione di un lavoro. Proprio perché il percorso che precede quel risultato agisce sul metodo del suo ottenimento e non sul risultato stesso, è del tutto ovvio che quel risultato si stacchi, si distingua, da una procedura che ha il solo scopo di offrirgli gli strumenti per avviare un “nuovo” percorso. Un percorso – anche se l'immediatezza della conoscenza che inaugura è male espressa da questa parola – che non potrà che nascere sulle ceneri di quello vecchio, poiché la conoscenza che inaugurerà coinciderà con il rifiuto e l'abbandono di quelle preventivamente possedute, ma la cui condanna non potrà in alcun modo pregiudicare il loro risultato, appunto perché quel risultato si è avvalso solamente di ciò che in esse vi era di vero: ossia il metodo per distinguere il vero dal falso.

A ben vedere, quindi, valgono per il *TIE* le parole che concludo un altro *Tractatus*, e che in questo modo ridisegnano il senso da attribuire al percorso che si è compiuto:

“Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo essere asceso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo.”³⁰⁵

³⁰⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di G. Conte, Einaudi, Torino 1964, prop. 6.54

Infatti, anche nel caso di Spinoza, è proprio di vedere rettamente il mondo che si tratta: di giungere ad un sapere che non è riducibile alla vero-falsità di una particolare proposizione, ma che è piuttosto l'assunzione di uno specifico punto di vista. Se, come si è detto, non importa giungere a Dio per garantirsi il mondo, è proprio perché ciò che interessa di Dio è in primo luogo il punto di vista: è la rettitudine del suo sguardo che interessa a Spinoza. In effetti coglie nel segno Alquié quando, nella sua ricerca del *Razionalismo di Spinoza*, afferma che “non c'è in fondo altro dovere per il pensiero umano, se non quello di identificarsi con il pensiero di Dio”³⁰⁶, proprio perché, per il modo stesso con cui viene raggiunta, la conoscenza di Dio non è un semplice concetto, ma è prima di tutto la possibilità di guardare il mondo a partire dai suoi occhi. È per questo motivo, quindi, che l'adozione del metodo geometrico-sintetico di dimostrazione non sta, nel caso spinoziano, ad indicare il ricorso ad uno strumento estrinseco capace di conoscere oltre ogni ragionevole dubbio, ma è l'assunzione di uno specifico sguardo sulla realtà, quello matematico, in cui la verità non si riduce alla capacità delle idee di adeguarsi alla natura delle cose – quando l'adeguatezza non è altro che la conformità dei nostri pensieri coi nostri pregiudizi – ma è capacità del pensiero di ridisegnare la realtà adeguatamente, per produrre l'idea di un mondo che non teme di essere smentito dall'evidenza dei cosiddetti “fatti”, di cui anzi mette in discussione la natura fattuale.

Così, oltre a quella wittgensteiniana, vale per lo spinozismo la sentenza di E. Severino, quando afferma che “la filosofia non riconosce il mondo, bensì ne esige la trasformazione”³⁰⁷, proprio perché al mondo per come è testimoniato dallo sguardo di un intelletto non purificato non può essere riconosciuta alcuna realtà. Per questo, l'atteggiamento geometrico non è né borioso né ludico – in effetti si sarebbe tentati di ritenere che il mancato riconoscimento delle evidenze immediate della realtà sia da ascrivere allo spirito che “sta scherzando” – ma è l'esito inevitabile dell'aver riconosciuto nella conoscenza di Dio la radice per un ripensamento rigoroso della realtà, rispetto al quale lo sguardo umano e il mondo per come esso lo vede non è che un'errore. Un errore cui, del resto, viene riconosciuto l'enorme privilegio di essere soggetto a correzione, perché è chiaro che la possibilità di questa correzione non è altro che

306 F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, p.43. Aggiunge: “Il problema non è più quindi quello di partire dal punto di vista dell'uomo; bisogna fin dal principio installarsi al livello della realtà suprema. L'idea più evidente, più ricca, più comprensiva è quella di Dio, da questa idea si deve discendere alle altre per via deduttiva”.

307 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano, 1982, p. 42 (precedentemente in *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2, 1964)

l'affermazione della possibilità del dischiudersi di un Sapere Assoluto di cui l'uomo viene riconosciuto capace. A questo proposito scrive infatti A. Matheron:

“La tesi del parallelismo tra realtà oggettiva e realtà formale dell'idea, ha permesso a Spinoza di introdurre surrettiziamente un principio ben più forte, che è e che resterà il suo principio fondamentale: il principio dell'intelligibilità integrale di tutto il reale. Partendo dal principio per cui “le idee delle cause sono le cause delle idee degli effetti” - che evidentemente gli sembrava più accettabile anche per i cartesiani – Spinoza è giunto ad affermare che tutto è integralmente intelligibile.”³⁰⁸

Infatti il conoscere il mondo a partire da Dio non è cosa diversa dal riconoscere all'idea della causa il potere di causare l'idea degli effetti: cos'altro è, infatti, questa capacità delle idee di determinarsi in successione a partire dall'idea della causa suprema, se non il dischiudersi di uno sguardo che ha nel possesso di quella prima idea la propria origine? Conoscere Dio può voler dire conoscere rettamente il mondo solamente se si pensa che la relazione tra le idee nel processo di conoscenza non si limiti a “riprodurre” la relazione tra le cose, ma sia in tutto e per tutto quella stessa relazione, significa pensare alla deduzione come al modo di manifestarsi della relazione di causalità sotto l'attributo del pensiero, per cui all'essenza oggettiva di un'idea che nel pensiero è dedotta da un'altra corrisponderà un'essenza formale che sarà causata dall'essenza formale della prima idea: se dall'idea di A deduco l'idea di B, ciò non significa solamente che l'idea di A è causa di quella di B, ma significa proprio che A è causa di B. “L'idea si dà oggettivamente nello stesso modo con cui l'ideato si dà realmente”³⁰⁹, afferma Spinoza, per cui

“Le cose che hanno un rapporto con le altre, come sono tutte quelle che esistono in natura, sono oggetto di inteliezione e anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto; ossia da essa saranno dedotte altre idee che a loro volta avranno un rapporto con altre e così aumentano gli strumenti per avanzare ulteriormente.”³¹⁰

Del resto, come ha giustamente sottolineato Matheron, le condizioni perché la teoria del parallelismo sia compresa adeguatamente sono ancora assenti nel *TIE*,

308 A. Matheron, *Pourquoi le “TIE” est-il inachevé?*, in «*Révue de sciences philosophique et Théologiques*», 71, 1987, p. 49

309 B. Spinoza, *TIE*, § 41

310 *Ibid.* L'espressione “avere un rapporto con”, come sottolinea lo stesso Spinoza in nota, “significa essere prodotto da altre cose o produrne altre”, e in questo senso, come una cosa è causa o effetto di un'altra, la sua idea permette la deduzione dell'idea dell'altra o è a sua volta dedotta dall'altra idea.

nonostante sia proprio a partire da esse che si può comprendere come la conoscenza divina possa costituirsi come conoscenza adeguata della realtà; il *TIE*, in altre parole, non offre ancora quella specifica “visione del mondo” all'interno della quale il parallelismo tra l'essenza formale e quella oggettiva delle idee può apparire nella sua necessità, nonostante il manifestarsi di questa necessità sia proprio ciò di cui l'opera avrebbe bisogno per “chiudere il proprio cerchio”. Spinoza aveva quindi due possibilità:

“o trovare un'altra via-nascosta per far passare il principio della totale intelligibilità del reale (dal quale si sarebbe facilmente dedotto il parallelismo tra realtà oggettiva e realtà formale di tutte le idee, compresa l'idea d'infinito), o rinunciare alla via-nascosta e annunciare chiaramente questo principio ponendolo assiomaticamente. Ad ogni modo occorre ricominciare daccapo.”³¹¹

In altre parole, la mancata conoscenza di Dio di cui è vittima il pensiero che ancora si dimena nella sua ricerca, è il principale responsabile del fatto che questa stessa ricerca non possa che apparire paradossale, o quantomeno dogmatica. Proprio perché il cominciamento filosofico spinoziano rinuncia all'assolutezza di quello di Cartesio, e si riconosce fin da subito come un “esercizio di verità”, è più che ovvio che il pensiero che vi si produce rimarrà vittima di paradossi insuperabili, di veri e propri errori, che nella conoscenza verso cui tende il suo cammino avranno la propria correzione. Questo, altrettanto ovviamente, non significa che tutto ciò che si produce nel pensiero prima del raggiungimento dell'idea di Dio debba ritenersi falso, portando all'assurdo di una conoscenza adeguata che è stata raggiunta percorrendo una strada sbagliata: quel che non si può chiedere al pensiero “pre-divino” è semplicemente di avere le carte in regola per porsi come assoluto, perché il sapere assoluto cui Spinoza – comunque – ambisce non è in nessun modo l'esito di quel percorso, nonostante sia a tutti gli effetti l'esito di ciò che quel percorso genera. L'assolutezza che non può essere chiesta al pensiero in

311 Matheron, *ivi*, p. 52. Quest'impasse teorica e la necessità di “ricominciare daccapo” è da intendersi, per Matheron, come il principale motivo dell'incompiutezza del *TIE*, che ha visto nell'impossibilità teorica di descrivere adeguatamente il cammino della conoscenza verso Dio il principale motivo del proprio abbandono. Un abbandono che però non è abbandono del cammino stesso, ma solo della sua esposizione rigorosa, per la quale sembrano valere ancora le parole della proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, per cui “Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere”; senza che però il silenzio possa essere inteso come il segno di un'errore del pensiero, ma piuttosto come quello della sua momentanea incapacità a pensare adeguatamente le cose. Lo stesso concetto – anche se una terminologia “démodé” lo rende poco riconoscibile – sembra essere espresso dalle parole di A. Negri, quando afferma che “qui comprendiamo la ragione dell'interruzione del *Tractatus*; su quella determinata base ontologica, l'idealismo è necessario a superare le difficoltà della definizione. Ma l'idealismo è contrario all'utopia, che è umanistica e rivoluzionaria e vuole scontrarsi con le cose. La strategia ha subito uno scacco; occorre riflettere. Una pausa.” *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, p. 70

cammino verso Dio è quindi quella che gli chiede, *fin dall'inizio*, di rendere conto di una necessità e un rigore che esso non rivendica affatto, dal momento che il valore “pedagogico” che esso possiede consiste tutto nel comprendere la necessità del proprio abbandono *finale*. Così, ciò che davvero si impara leggendo il *TIE* non è la *forma* di Dio, ma l'assurdità di chiedere ad una conoscenza che non può che darsi alla fine di darsi fin dall'inizio. In questo senso è la pazienza il vero ingrediente per una corretta lettura di quest'opera:

“Se qualcuno, per caso, domandasse perché io mostri subito, prima di ogni altra cosa, le verità della natura secondo quest'ordine (infatti la verità manifesta sé stessa), gli rispondo esortandolo a non volerle respingere come false a causa dei paradossi che forse qua e là si incontreranno; ma prima si degni di considerare l'ordine con il quale le dimostriamo e allora diverrà certo che abbiamo raggiunto la verità. Questa è stata la ragione per cui ho premesso tali osservazioni”³¹²

Tuttavia si è fatto notare³¹³ come la conoscenza finale, in quanto conoscenza di Dio, riesca a porre rimedio alle incongruenze del cammino non tanto perché è fin da subito evidente che debba essere così, quanto per la natura stessa di Dio per come la conoscenza la porterà a galla. Non è cioè indifferente, alla coerenza finale del discorso metodologico spinoziano, il fatto che esso giunga a conoscere un Dio con specifiche caratteristiche; non è indifferente al punto tale che è più che lecito sospettare che lo stesso *TIE* sia opera di chi quel Dio già lo conosce. Il fatto che Dio e natura si rivelino essere un tutt'uno sembra infatti essere la condizione perché la conoscenza del primo possa essere anche conoscenza della seconda, ed è quindi più che ovvio pensare che questa consapevolezza sia una condizione per comprendere la necessità del cammino verso Dio quale cammino verso la conoscenza della realtà. In questo senso, non sembra più sufficiente al cammino verso Dio il fatto che la sua verità venga riconosciuta come “agente” fin dall'inizio della ricerca – questo riconoscimento, infatti, le può essere dato anche a posteriori, alla fine della ricerca, quando la verità riconosce la propria anteriorità al proprio esser stata riconosciuta – ma sembra proprio che sia la “conoscenza” di quella

312 B. Spinoza, *TIE*, § 46

313 Il riferimento, oltre al già citato testo di Matheron, è l'intervento di F. Biasutti, *L'idea di Dio e il problema della verità in Spinoza*, «Verifiche», VI, 1977, 2, pp. 240-274. “Se infatti la convenienza dell'idea col suo ideato è da intendersi nel modo di una corrispondenza fra un modo dell'ordo rerum e un modo dell'ordo idearum, essa è determinabile solo in quanto è nota la natura di Dio come sostanza unica percepita dall'intelletto nei due attributi del pensiero e dell'estensione. Solo in quanto è possibile formare l'idea vera di Dio, in virtù della quale sia nota la sua natura, risulta anche possibile stabilire che tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio, segue obiettivamente in Dio nello stesso ordine e nella stessa connessione (*Etica*, II, prop. 7)” (Biasutti, op. cit. p. 272.)

verità a doversi dare quale strumento indispensabile per il suo stesso riconoscimento; e questo sarebbe una palese contraddizione.

Ma anche qui occorre fare attenzione a non gettare il bambino con l'acqua sporca, trasformando l'abbandono del tentativo di giungere a Dio secondo lo schema offerto da un programma specifico di cui il *TIE* è il resoconto, nell'abbandono sic et simpliciter della possibilità di giungere alla conoscenza di Dio. Il fatto che il *TIE* pervenga a riconoscere – o a manifestare – la contraddittorietà del proprio programma metodologico, infatti, ci autorizza a mettere in discussione la possibilità che quel metodo venga sottoposto a un programma di acquisizione, ma non è affatto criterio sufficiente perché venga rifiutata l'esistenza stessa di quel metodo. Ciò a cui occorre fare attenzione, in altre parole, è a non pensare il contenuto specifico del *TIE* come fallimentare per via del fallimento del suo contenitore: del resto, nemmeno l'impossibilità per un cretese di affermare coerentemente che tutti i cretesi sono dei bugiardi è di per sé sufficiente ad escludere che il contenuto della sua affermazione sia vero; esclude solamente che quest'affermazione possa uscire coerentemente dalla bocca di un cretese, ma che a Creta ci sia una straordinaria propensione alla menzogna può tranquillamente continuare ad essere vero.

Così, è senz'altro vero che il *TIE* rimane vittima di quel finalismo che vorrebbe combattere: come il giustificazionismo sotteso al modo di procedere analitico di stampo cartesiano era originariamente espressione di un sapere finalistico, perché aveva nel riconoscimento dell'evidenza di alcuni effetti l'*obiettivo* di cui il lavoro di determinazione della causa era semplice mezzo. Allo stesso modo il *TIE* è senz'altro ancora espressione di quel modo di procedere “ideologico”, poiché ha nel riconoscimento di un determinato concetto di Dio un punto di arrivo che è noto fin dalla partenza, e quando la fine si manifesta all'inizio non può che costituirsi secondo lo schema logico di “un fine”³¹⁴. Tuttavia, il riconoscimento di questa contraddizione “formale”, nel senso che concerne lo specifico ordine con cui l'argomentazione procede, non pregiudica l'accettabilità del suo contenuto, ma solamente il fatto che quel contenuto specifico possa essere veicolato da un'ordine procedurale che lo contraddice: non si può cioè ritenere che l'impossibilità “a dimostrare” che il metodo vada strutturandosi secondo la

314 Il fatto che *TIE* assuma queste sembianze si lascia osservare, oltre che dai richiami “all'indulgenza” verso le incoerenze del percorso, già dalle premesse della speculazione: “il sommo bene consiste nel pervenire, se è possibile insieme ad altri individui, al godimento di tale natura. Quale sia questa natura mostreremo a suo luogo: senza dubbio essa consiste nella conoscenza dell'unione che la mente ha con l'intera natura” *TIE*, § 13.

norma di un'idea vera data sia di per sé la prova che il metodo non si debba costituire a quel modo. E questo vale soprattutto se ad essere sottoposto a dimostrazione è il rifiuto dell'idea vera ad accettare prove di sé:

“Qui forse qualcuno si meraviglierà che noi, dopo aver detto che un buon metodo è quello che mostra in che modo la mente debba essere diretta secondo la norma di un'idea vera data, lo proviamo mediante un ragionamento: il ché sembra mostrare che ciò non è noto per sé e, pertanto, si può domandare se ragioniamo bene. Se ragioniamo bene, dobbiamo iniziare da un'idea data e poiché iniziare da un'idea data richiede una dimostrazione, dovremo di nuovo provare il nostro ragionamento e di nuovo ancora quest'altro e così all'infinito.”³¹⁵

Il fatto è che, agli occhi della ragione, questo stesso rifiuto della dimostrazione non può eludere la propria, dovendo anzi manifestarsi come necessario. Ma, allora, si tratta in primo luogo di capire su che “campo” stiamo giocando, perché il sentire degli obblighi verso il razionalismo è un atteggiamento che non può che presupporre un razionalismo “inconscio”, da cui quindi non si può uscire nemmeno per negarlo. Il tentativo di dimostrare l'indimostrabilità come struttura propria della verità è un'impresa che perde immediatamente il passo con l'oggetto della dimostrazione e, in quanto tale, è un'impresa persa in partenza. Ma ciò che deve “consolare” il pensiero che vi ci si prova è il fatto che questa dimostrazione non è per lui affatto necessaria, perché è solo a partire da un senso alienato della verità, un senso che della verità vuole la “verifica”, che ha senso interrogarsi circa un metodo per distinguerla dal falso; e il fatto che il pensiero dimostrativo pretenda che gli vengano offerte “ragioni apodittiche” per il proprio abbandono, non è che il segno del suo essere completamente incapace a pensare adeguatamente il vero senza dover al contempo mettere in discussione i propri presupposti e con essi tutto sé stesso. È chiaro, infatti, che ragioni simili non potranno mai essergli esibite, perché esso non potrà che interpretare la struttura dimostrativa cui quelle ragioni ricorreranno come la prova provata della necessità di ricorrere alla ragione anche per quel discorso che intende metterne in discussione gli assunti. Sicché, finché ci si muove nel dominio della ragione, del terzo genere di conoscenza spinoziano, sarà perciò stesso impossibile pretendere che quest'ultima comprenda la necessità del proprio superamento, perché per farlo essa pretenderà che le vengano offerte delle “ragioni” che, per questo stesso motivo, le consentiranno di riaffermare il proprio primato, costringendo alla contraddizione il pensiero che afferma la capacità della verità di essere

315 B. Spinoza, *TIE*, § 43

immediatamente segno di sé.

Ma che fare, allora?

“A ciò rispondo che se uno, indagando la natura, procedesse per un qualche fato così, ossia acquisendo nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non dubiterebbe mai della sua verità, poiché la verità, come abbiamo mostrato, manifesta sé stessa, e tutte le cose giungerebbero a lui persino in modo spontaneo”³¹⁶

Ecco il punto: solamente chi è già disposto ad abbandonare il pensiero dimostrativo e le sue pretese può avere “in sorte” di incontrare la verità nella sua immediatezza, poiché è solamente per fato che ci si può venire a trovare nella condizione di riconoscere l'incapacità della dimostrazione di tenere saldamente la verità senza contraddirne il senso. Del resto, ancora una volta, il riferimento all'emendazione proprio dell'opera potrebbe essere letto anche in quest'ottica: non un trattato *per* l'emendazione dell'intelletto, ma *sulla* sua emendazione, a significare che l'emendazione propriamente detta non può essere affidata a nessun'opera saggistica, perché la conoscenza che si tratta di raggiungere affinché l'intelletto possa dirsi curato non si lascia tenere nella forma del concetto dimostrato, ma è piuttosto l'assunzione di uno specifico modo di conoscere. In questo senso si potrebbe affermare che è il carattere *trascendentale* proprio della ragione – ma forse di ogni modo della conoscenza – a rendere impossibile il proprio superamento, dove la trascendentalità è da intendersi come l'attitudine insuperabile del pensiero razionale a ridurre ogni verità alla forma specifica del concetto, la cui caratteristica eminente è la propria incapacità a decidere del proprio valore di verità a prescindere da una dimostrazione. Se così è, però, questo stesso pensiero si trova ed essere vittima del proprio “egoismo teorico”, e la richiesta che fa ad ogni sapere di affermarsi conformandosi alla sua struttura dimostrativa finisce con l'essere l'indice della sua stessa incapacità: quella a pensare la possibilità di un pensiero diverso dal suo. Sicché sembra lecito accogliere le parole con cui Schopenhauer si liberava dall'onere di “dimostrare” alla ragione la sua secondarietà rispetto alla volontà, infatti:

“L'egoismo teorico non si potrà bensì mai confutare con prove [...] come convinzione seria esso potrebbe invece trovarsi solo in un manicomio: come tale, occorrerebbe poi, contro di esso non tanto una prova

316 *Ibid.*

quanto una cura. In tanto anche non ci dilungheremo oltre su di esso, ma ci limiteremo a considerarlo come l'ultima fortezza dello scetticismo, che è sempre polemico”³¹⁷

In questo senso, il pensiero spinoziano può senz'altro essere ritenuto ancora ingenuo quando afferma di poter sopperire al “fato” e all'ordine con cui dispone le conoscenze secondo la norma di un'idea vera, ricorrendo ad un “disegno premeditato”³¹⁸, come se fosse sufficiente seguire uno specifico modo di procedere per mettere a tacere i dubbi della ragione. In effetti ciò di cui il fato è portatore non è solamente un'ordine procedurale ma, in primo luogo, la disponibilità a sottoporvi la propria conoscenza. L'egoismo di cui essa è vittima, infatti, non si combatte “assolutamente”, e la premeditazione di cui forse ci si può servire per curarlo non può avere la pretesa di estirparlo in un colpo solo, perché la gradualità del processo di guarigione è in tutto e per tutto la gradualità stessa del processo di conoscenza per come Spinoza lo intende. Per questo, forse, dopo aver accennato alla contraddittorietà insita in un pensiero che dimostra la capacità del vero di darsi da sé, Spinoza aggiunge che il solo modo in suo possesso perché “apparisse che per dimostrare la verità e il buon ragionamento non abbiamo bisogno di nessuno strumento se non della stessa verità e del buon ragionamento”, è quello di mettere quello stesso ragionamento all'opera:

“infatti ho comprovato e mi sforzo ancora di provare il buon ragionamento ragionando bene. Aggiungi che gli uomini, anche in tal modo, si abituano alle loro meditazioni interiori.”³¹⁹

Così, solo attraverso l'abitudine a ben ragionare c'è da sperare che la cura faccia gradualmente effetto e che arrivi a rendere l'intelletto capace di intendere i limiti entro i quali la ragione deduttiva può muoversi lecitamente, perché costretta a riconoscere l'assurdità del proprio pretendere dimostrazioni d'ogni cosa, specie di ciò che per sua stessa natura le rifiuta. A quel punto, il perdurare alle nostre spalle dei dubbi della ragione poco importerà ai fini del progresso della nostra conoscenza perché:

“noi, che ci sforziamo di allargare con la filosofia i confini della nostra conoscenza, considereremo quell'argomento scettico dell'egoismo teorico che qui ci si oppone

317 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 19

318 B. Spinoza, *TIE*, § 44

319 *Ibid.*

come una piccola fortezza di frontiera, che rimarrà bensì sempre inespugnabile, ma la cui guarnigione non ne potrà uscire mai e poi mai, sicché le si può passare davanti e lasciarsela alla spalle senza pericolo.”³²⁰

Ma una volta passata la frontiera, che si vede davanti a noi?

4.1 LA CHIARIFICAZIONE CONCETTUALE COME PREMESSA DEL SAPERE A PRIORI

Beh, di fatto non si vede nulla di nuovo, almeno per ora: l'aver abbandonato le pretese della ragione, infatti, non è ancora il possesso dell'idea adeguata di Dio, ma solamente l'aver apparecchiato la tavola per poterla ospitare. La necessità di comprendere l'incapacità del terzo genere di conoscenza di condurre alla perfezione cui si ambisce non è che il primo passo del cammino, è appena l'ingresso nella bottega dell'ottico, è la decisione a diventarne apprendista; ma l'apprendistato deve ancora cominciare e c'è da credere che sarà parecchio lungo. La disponibilità a concepire Dio immediatamente, come si è detto, è infatti altra cosa rispetto alla sua effettiva concezione immediata, per quanto sia lecito pensare che il pensiero abbia la tentazione di provarvisi fin dall'inizio, per trovarsi davanti agli occhi prodotti del tutto imperfetti e scoprire di non disporre ancora degli strumenti necessari per “molare” adeguatamente³²¹. Se “il vero metodo è la via per cercare la verità stessa o le essenze oggettive o le idee nell'ordine dovuto”³²², l'aver scoperto la natura di quest'ordine – e il suo essere esente da ogni ansia fondativa – è quindi solamente l'essersi incamminati lungo questa ricerca, ma non è affatto essere pervenuti al suo culmine.

Tuttavia, si sarà notato, come in quest'ottica lo stesso concetto di metodo venga

³²⁰ Schopenhauer, *Ibid.*

³²¹ Anche solo per un'assonanza meramente esteriore, sembrano ben esprimere la complessità, la pazienza e la delicatezza di questo lavoro le parole della poesia di J.L. Borges dedicata a Spinoza: “Qualcuno costruisce Dio nella penombra. Un uomo genera Dio. È un ebreo di tristi occhi e di pelle olivastra; il tempo lo trasporta come trascina il fiume una foglia nell'acqua che discende. Non importa. Il mago insiste e foggia di Dio con geometria raffinata; dalla sua debolezza, dal suo nulla, seguita a modellare Dio con la Parola”, *Baruch Spinoza*, da *La moneda de hierro* (1976), in *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, vol. II, Milano 1991, p. 1005

³²² B. Spinoza, *TIE*, § 36

a rivestire due accezioni: da un lato è l'adozione di uno specifico ordine; dall'altro, proprio per il rifiuto ad essere dimostrato insito nella natura di quell'ordine, è una conoscenza riflessiva che quell'ordine ha di sé: per questo sarà tanto più perfetto quanto più sarà conforme al reale ordine delle cose, ossia quando procederà dalla conoscenza della causa a quella dei suoi effetti. A questo punto però comincia a intravedersi il senso a partire dal quale interpretare la forma geometrica propria dell'*Etica*. In quanto espressione di quell'ordine il capolavoro spinoziano si articola infatti in conformità a quel senso del vero e del falso che emerge dal *TIE* e che costituisce quell'*alia veritatis norma*³²³ che permette alla forma sintetica del discorso filosofico spinoziano di scongiurare il paralogismo che caratterizzava invece la sintesi cartesiana e che ne aveva determinato la condanna in seno alle discipline filosofiche, per accettarla in quelle matematiche. Diceva Cartesio:

“C'è infatti questa differenza: che le prime nozioni che sono presupposte per dimostrare le questioni Geometriche, accomodandosi con l'uso dei sensi, sono facilmente ammesse da chiunque; pertanto, in proposito non c'è difficoltà se non nel dedurre correttamente le conseguenze [...] Al contrario nelle questioni Metafisiche nulla è più arduo che il percepire chiaramente le prime nozioni. Infatti, sebbene queste per loro natura non siano meno note, anzi spesso più note, di quelle considerate dai Geometri, poiché tuttavia contrastano con esse molti pregiudizi dei sensi ai quali ci siamo abituati dall'infanzia, sono conosciute in modo esatto soltanto da coloro che sono molto attenti, portati alla meditazione e, per quanto è possibile, in grado di staccare la mente dalle cose corporee.”³²⁴

Ecco quindi che il pensiero cartesiano, anziché dedicarsi alla purificazione dell'intelletto che non riesce a cogliere l'immediatezza del vero, pretende di riuscire a sopperire ad un difetto intellettuale “snaturando” l'oggetto stesso che esso è chiamato a percepire, generando quella stortura per cui ciò che è conosciuto a quel modo smette perciò stesso di essere conosciuto per quel che è. Il “programma” emendativo di Spinoza nasce invece dalla persuasione che un intelletto non emendato, vittima dei

323 Con questo titolo è recentemente apparso un bel saggio di Sara Pagliano (*Alia veritatis norma. Mos geometricus: una misura etica del vero*, Collana di libri in linea “Il dodecaedro”, Milano 2007) dedicato alla messa in luce del concetto di idea vera sotteso all'uso del metodo geometrico di dimostrazione. Il presente lavoro, in certo senso, potrebbe quindi essere letto come un suo prodromo, volendo mettere in luce le riflessioni che, sulla base di quanto emerge dal *TIE*, potrebbero aver condotto Spinoza all'adozione di quello specifico senso della verità, riconoscendolo come il solo di cui il pensiero filosofico va effettivamente alla ricerca. Su questo tema, con particolare attenzione alla distanza che il concetto spinoziano di verità viene ad avere rispetto a quello cartesiano, si veda anche M. Gueroult, *La définition de la vérité chez Descartes et Spinoza*, «XII Congrès de la Société de philosophie de langue française», Bruxelles et Louvain, 1964 (ripreso in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, pp. 55-63).

324 R. Descartes, A.T. IX, p. 157

propri pregiudizi, non potrà mai giungere a percepire adeguatamente il vero, e il tentativo di ridisegnare quest'ultimo in funzione della possibilità di un intelletto malato ad ospitarlo è un pessimo servizio sia alla verità che all'intelletto: se la verità contrasta con i propri pregiudizi non si capisce come questa possa darsi prendendo posto fra di essi, ricorrendo a metodi che li assecondano anziché eliminarli.

Il punto, quindi, sta nel mettere l'intelletto nella condizione di percepire la semplicità del semplice, non nell'assumerne la complessità in conformità a quanto i pregiudizi certificano. Così occorrerà mostrare all'intelletto che la sua stessa ansia di errore non nasce se non da una cattiva comprensione del senso della verità, che lo porta ad avere dubbi che non testimoniano un'incapacità del vero di darsi da sé, ma una mancanza di consapevolezza da parte dell'intelletto circa il significato di ciò che cerca quando cerca la verità. Se questa consapevolezza si desse, il pensiero non potrebbe mai dubitare della verità delle proprie idee; e quest'assenza di dubbio non potrebbe nemmeno essere assunta come un'ingenuità del pensiero, poiché il darsi stesso del dubbio si rivelerebbe figlio di una mancata comprensione delle condizioni che lo determinano, infatti “il dubbio nasce sempre dal fatto che le cose sono investigate senz'ordine.”³²⁵ Così, non si tratta più, come per Cartesio, di escogitare un metodo per fugare i propri dubbi, ma piuttosto di investigare la natura secondo quell'ordine che impedisce ai dubbi di presentarsi. È chiaro infatti che l'anima non è soggetta a dubbi a causa del semplice presentarglisi di un'idea, il cui darsi – sia essa vera o falsa – è sempre e solo una specifica sensazione³²⁶; la possibilità di dubitare di quell'idea è legata piuttosto al fatto che vi sia confusione e ignoranza circa la causa di quell'idea, ossia al fatto che si abbia un'altra idea cui è riconosciuto il potere di determinare il valore di verità della prima, la quale però non è posseduta con la chiarezza necessaria perché questo valore di verità possa esserne dedotto con certezza.

“Se qualcuno non ha mai riflettuto sulla fallacia dei sensi, o a causa dell'esperienza o comunque sia, non dubiterà mai se il sole sia maggiore o minore di come appare; perciò, molto spesso i contadini si meravigliano quando sentono dire che il sole è molto più grande del globo terrestre.”³²⁷

325 B. Spinoza, *TIE*, § 80

326 “Nell'anima, dunque, non si dà alcun dubbio a causa della cosa stessa di cui si dubita; ossia, se nell'anima c'è una sola idea non si darà dubbio e neppure certezza, ma soltanto una tale sensazione; infatti, in sé, l'idea non è altro che tale sensazione” (*TIE*, § 78)

327 *Ibid.*

Il dubbio così inteso, però, non è più espressione di una coscienza meno ingenua, che problematizza ciò che il contadino dà per scontato, ma è semplicemente figlio di un'idea confusa circa la causa dell'idea di cui dubita, che nasce dal fatto che le cose non sono state analizzate nel giusto ordine. Infatti è senz'altro vero che “il dubbio nasce riflettendo sulla fallacia dei sensi” ma, come aggiunge Spinoza in nota³²⁸, solo una riflessione “parziale” e confusa circa il modo di questo inganno può esserne la causa. Se le cose fossero indagate con ordine e, prima di interrogarsi circa l'affidabilità delle proprie sensazioni, ci si interrogasse circa la loro natura, acquisendo “una vera conoscenza dei sensi e di come le cose vengono rappresentate a distanza mediante i loro strumenti”³²⁹, il dubbio sarebbe perciò stesso privato delle condizioni del proprio presentarsi. Così, come non si tratta di superare il dubbio attraverso un metodo, ma piuttosto di scongiurarlo ricorrendo a un ordine, non si tratta nemmeno di “superare” i dubbi della ragione insistendo sulla sua strada: il passaggio dalla “conoscenza per esperienza vaga” propria del contadino – che mai verrà contraddetta perché originariamente priva delle condizioni per la propria problematizzazione – a quella propria della ragione che dubita della bontà delle proprie rappresentazioni, non è il primo passo verso la liberazione dai propri pregiudizi propria della conoscenza intuitiva, ma è fin dall'inizio il sintomo l'aver scelto il ramo sbagliato al biforcarsi del sentiero³³⁰.

In questo senso, lo stesso dubbio circa le idee che si presentano alla mente con chiarezza e distinzione è figlio del fatto che si ha un'idea assolutamente confusa di Dio, tale da poter ritenere ingannevole la sua natura. Ma anche qui, è attraverso una chiarificazione dei concetti che è possibile scongiurare il dubbio, e non attraverso una dimostrazione a posteriori che ambisca al suo superamento, soprattutto se quella dimostrazione, proprio perché costretta a darsi sul “terreno” del dubbio, è messa all'angolo dagli stessi dubbi che caratterizzano le conoscenze certe³³¹. Affermava

328 “Ossia, sa che i sensi talvolta si ingannano; ma lo sa confusamente soltanto, perché ignora in che modo i sensi sbagliano” *Ibid.*, in nota.

329 *Ibid.*

330 In questo senso, se mai si sospettasse che la numerazione ordinale dei generi della conoscenza fosse il segno di un loro graduale susseguirsi in vista dell'acquisizione della perfezione, l'atteggiamento spinoziano nei confronti del dubbio è la prova che le cose non possono in alcun modo stare così: l'ultimo genere della conoscenza, infatti, non può in alcun modo avere legami di parentela nei confronti del penultimo, dal momento che le condizioni del suo costituirsi sono fin da subito la negazione di quelle che caratterizzano l'azione della ragione. Del resto, nemmeno la ragione può dirsi in alcun modo figlia del pensiero immaginativo, poiché l'esperienza vaga o per sentito dire che lo caratterizza è immediatamente incapace di giungere a creare dubbi su sé stessa.

331 Su questo punto è interessante notare come l'autoevidenza dal *Cogito* che permette a Cartesio di trovare quel terreno solido su cui poggiare i piedi per risalire lungo la scala del sapere, sia – almeno ai suoi

Cartesio:

“Proprio come stimo che talvolta altri errino intorno a quelle cose che pensano di conoscere perfettamente, non potrei parimenti ingannarmi ogni qual volta metto insieme due e tre o conto i lati del quadrato o quando – posto che vi sia – immagino qualcosa di ancor più semplice?”³³²

Ma, allora, si tratta di comprendere che questo pensiero costituisce un ostacolo per la conoscenza solamente se non si è riflettuto su ciò che del dubbio è la causa: non perché non sia lecito averne – che anzi la parzialità della conoscenza nella quale si trova il pensiero quando ancora non conosce la natura di Dio rende inevitabile avere dubbi – ma perché solamente un pensiero che del dubbio non conosce la natura può rimanerne “vittima”, credendo di doverlo superare come si supera un ostacolo. Infatti la consapevolezza circa la natura del dubbio non porta ad ammettere solamente che senza una preventiva conoscenza di Dio è impossibile per la coscienza liberarsi dai propri dubbi – questo lo concede anche Cartesio³³³ – ma porta anche ad affermare che tale conoscenza è raggiungibile “malgrado” i propri dubbi, e – come si è detto per il metodo – non ci sia quindi alcun bisogno di eliminarli “prima” di giungere a quella conoscenza che, sola, ha l'autorità per farlo. Se si tratta cioè di giungere ad avere una conoscenza di Dio così chiara da poter escludere che egli sia ingannatore con la stessa necessità con cui si può escludere che la somma degli angoli interni di un triangolo non sia uguale a due retti, occorre riconoscere che questa conoscenza non è chiamata a render conto dei dubbi che intende fugare, perché

“come possiamo pervenire a tale conoscenza del triangolo, benché non sappiamo

occhi – tutt'altra cosa rispetto alle semplici conoscenze chiare e distinte. Come si è già detto, infatti, Marsenne accuserà Cartesio di scarso rigore argomentativo, dal momento che il suo procedere presuppone – anzi afferma – la necessità di escludere l'inganno divino quale premessa all'affidabilità di qualsiasi conoscenza, salvo poi affermare che si dà una conoscenza che sarebbe immediatamente esente da quell'inganno: quella del cogito. Tuttavia, anche se il cogito riesce a sfuggire all'inganno divino, non si vede come possano sfuggirgli le sue idee, anche quelle chiare e distinte. Infatti, da un lato Cartesio afferma che, grazie alla sua prima conoscenza, “mi par dunque di poter assumere come regola generale che sono vere tutte le cose che percepisco con estrema chiarezza e distinzione” (A.T. VII, p. 35), dall'altro afferma che a un Dio ingannatore “sarebbe facile, se solo lo volesse, far sì che io mi inganni anche in quelle cose che penso di intuire in forma evidentissima con l'occhio della mente” (*Ivi*, 36). Il paradosso è quindi dato dal fatto che solo la bontà di Dio può certificare l'affidabilità del pensiero ma solo l'affidabilità del pensiero può dimostrare il darsi di un Dio buono.

332 R. Descartes, A.T. VII, p. 21

333 “Dovrò, appena se ne darà l'occasione, esaminare se ci sia un Dio e, qualora vi sia, se possa essere ingannatore; infatti nell'ignoranza di ciò, non mi pare di poter essere mai assolutamente certo di cosa alcuna” (A.T. VII, p. 36)

con certezza se un qualche sommo ingannatore ci tragga in fallo, allo stesso modo possiamo giungere a una tale conoscenza di Dio, benché non sappiamo con certezza se si dia qualche sommo ingannatore; e purché abbiamo tale conoscenza, essa basta a togliere, come ho detto, ogni dubbio intorno alle idee chiare e distinte.³³⁴

In effetti, ritenere dubbia ogni conoscenza, incluse quelle verità matematiche che si mostrano alla mente nella loro estrema chiarezza, per il fatto che Dio possa ingannare significa solamente costringere i propri pensieri a fare i conti con un'idea confusa, sottoporli alla prova di un pregiudizio³³⁵, quando sarebbe sufficiente “conoscere come devono essere determinate le questioni prima di accingersi alla loro conoscenza”³³⁶, per accorgersi che procedendo in buon ordine nessun dubbio sarebbe possibile. Se quindi c'è qualcosa da fare *prima* di conoscere, non è architettare ansiosamente un metodo, ma capire in primo luogo la natura di ciò che ci si appresta a fare nel momento in cui ci si avventura nella pratica conoscitiva: capire cosa significa conoscere è quindi il primo vero compito della conoscenza che procede in buon ordine. Perché è ovvio che qualunque pratica che non antepone a sé stessa la consapevolezza circa il proprio senso, circa “ciò che essa fa” quando si appresta a “fare”, non può che trovarsi tra le mani “prodotti” di cui non conosce il valore, il significato, perché l'opera della loro produzione è stata un esercizio che non si è mai interrogato su “cosa” avrebbe prodotto producendo quella tal cosa. Così la conoscenza non è chiamata a conoscersi in primo luogo nel senso di pre-organizzarsi per garantire che la sua produzione sia produzione della verità, perché quest'atteggiamento lascia agire alle spalle della conoscenza un concetto di verità totalmente confuso, e assecondarlo “per amor di verità” significa solamente assecondare

334 B. Spinoza, *TIE*, § 79

335 Tornano inevitabilmente alla mente le parole di Althusser quando afferma che “la conoscenza della storia non è più storica di quanto non sia zuccherata la conoscenza dello zucchero” (*lire le capital* (1965); tr. it. *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 192). In effetti, costringere le idee a fare i conti con i propri prodotti “prima” che quelle stesse idee abbiano provveduto a produrli significa solamente sottoporre idee chiare alla verifica di un pregiudizio. Non è da escludere che questo rifiuto a far intervenire nel processo conoscitivo elementi confusi e il conseguente atteggiamento critico nei confronti di pensieri che si ritengono nel vero sulla base di garanzie estrinseche che rendono la conoscenza un processo reso lineare da metodo formatosi “altrove”, sia alla base della passione althusseriana nei confronti di Spinoza. Scrive Althusser: “Che cosa vuol dire in sostanza Spinoza con al celebre frase: *habemus enim ideam veram*? Che abbiamo un'idea vera? No: tutta la frase poggia su *enim*. É infatti perché, e soltanto perché possediamo un'idea vera, che possiamo sapere che è vera, poiché essa è *index sui*. [...] Con ciò Spinoza iscrive in anticipo qualunque teoria della conoscenza che raziona sul diritto di conoscere, nella dipendenza dal fatto della conoscenza posseduta” (*Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, in *Positions: 1964-1975*, Paris 1976; tr. it. in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 151. Per un approfondimento della questione vedi L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, a cura di V. Morfino, Cuem, Milano 1998.

336 B. Spinoza, *TIE*, § 80

la propria confusione.

Ma per questo stesso motivo, lo spinoziano pensare “prima” di pensare, proprio di chi si appresta a conoscere la conoscenza prima di avventurarsi a conoscere, non deve essere scambiato con lo spirito di quanti pretendono di imparare a nuotare rimanendo fuori dall'acqua, rimandando all'acquisizione di un metodo sicuro il momento del primo tuffo. Al contrario, è solo perché è fin da subito in acqua che la conoscenza giunge a percepire la necessità del proprio “precedersi”, è solo perché si trova “già” capace di stare a galla che può sperare di imparare a nuotare. È semmai l'atteggiamento inverso, quello che prova cartesianamente a conoscere senza sapere quel che fa, a incarnare lo spirito di quanti “aspettano” a buttarsi in acqua, perché è solo nella “presunzione” di chi non si è ancora tuffato che può trovare posto la “sicumera” di sapere già come sarà l'acqua e muoversi al suo interno. Ma finché non ci si butta tutto questo è semplicemente un pregiudizio, compresa la convinzione di non saper nuotare.

Ecco che allora diventa comprensibile perché quelle stesse evidenze geometriche che a Cartesio apparivano incerte fino al possedimento dell'idea di Dio, possano invece apparire a Spinoza pienamente vere a prescindere da quello stesso possesso: per il semplice fatto che non si è disquisito sulla loro affidabilità a partire “teoria dal galleggiamento”, ma le si è buttate in mare e le si è viste galleggiare. Quale senso può avere, infatti, dubitare con Cartesio che due più tre possano fare cinque? Cosa significa che Dio può ingannare in proposito? Il fatto è che questa frase non significa nulla – indipendentemente dal fatto che un inganno si possa dare – perché lo stesso concetto di inganno è privo di qualunque significato se prescinde da un concetto chiaro della verità. Infatti due più tre non fanno cinque *in assoluto*, immediatamente, ma solo a partire dalla posizione “chiara e distinta” del significato di due e di tre, senza la quale non solo non farebbero cinque, ma non darebbero risultato alcuno³³⁷. Infatti questo stesso calcolo non è affatto, come vorrebbe Cartesio, un'evidenza immediata, ma è già da subito un risultato: il risultato di una chiara e distinta assunzione di significati, per cui chiedersi se due più tre fanno cinque è come chiedersi se quando penso al concetto racchiuso nella

337 Viene da sé come questo approccio alla questione prenda in contropiede la teoria cartesiana delle verità eterne, rendendo semplicemente assurdo il concetto di un Dio a tal punto onnipotente da rendere possibile l'impossibile. Per un approfondimento di questo argomento e della sua problematicità, anche all'interno del sistema stesso di Cartesio, si veda S. Landucci, *La creazione delle verità eterne in Descartes*, «Annali della scuola normale superiore di Pisa», Serie III, vol. X, 1, 1980, pp. 233-281; J.M. Beyssade, *Création des vérités éternelles et doute métaphysique*, «Studia Cartesiana», 2, Quadratures, Amsterdam 1981, pp. 86-104; E.M. Curley, *Descartes on the creation of the eternal truths*, «The Philosophical review», XCIII, 1984, pp. 569-597; G. Rodis-Lewis, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris 1985

parola “due” sto davvero pensando ad esso. Ma chi chiedesse questo, a ben vedere, o scherza o delira, poiché:

“costui di certo non mi chiede se non di concepire ciò che ho concepito, ossia esige da me che io dimostri di aver concepito quel che ho concepito, il che è davvero scherzare”³³⁸

Ma allora, ancora una volta, è solo la mente che già conosce che è autorizzata ad interrogarsi sulla sua conoscenza – persino sui suoi dubbi – perché una mente che non riconosce la propria possibilità di conoscere non è autorizzata nemmeno ad avere dubbi, dal momento che, in essa, il dubbio è solo il segno della sua presunzione a poter conoscere senza assumersi la responsabilità di farlo, e quindi senza riconoscere i “limiti” entro i quali una conoscenza è davvero possibile³³⁹: a ben vedere, per costoro, il dubbio è solamente il segno di una “ansia da prestazione”.

Un'ansia che del resto appare più che giustificata: se la pretesa è quella di conoscere il mondo di primo acchito, prescindendo da una chiara definizione del proprio oggetto di conoscenza – prescindendo quindi dal fare i conti con la conoscenza stessa e coi limiti che essa impone – si capisce come il “rischio” di trovarsi a dover riconoscere il proprio fallimento sia dietro l'angolo. Così, per una conoscenza, riconoscere i propri limiti – che è poi lo stesso che riconoscere il proprio senso – significa in primo luogo riconoscere sé stessa come conoscenza, riconoscere come conoscenze le proprie conoscenze, fino ad indicare che cosa fa di esse, appunto, delle conoscenze. Ma qui si tratta quindi di comprendere che senza una definizione preliminare del proprio oggetto di conoscenza nessuna conoscenza è propriamente possibile, e che quindi la conoscenza che si riconosce come da sempre al lavoro riconosce anche la definizione come una pregiudiziale per il proprio successo: non si dà conoscenza di alcunché senza che prima questo alcunché si dia in modo chiaro e distinto.

338 *Ep. 9*, febbraio/marzo 1663 a S.J. De Vries

339 Anche qui, a ben vedere, si distinguono i segni che hanno forse permesso ad Althusser di vedere nello spinozismo “la matrice di ogni possibile teoria dell'ideologia” (*L'unica tradizione materialista: Spinoza*, p. 48), dal momento che la “presunzione” di cui si parla quando ci si riferisce all'atteggiamento di quanti dubitano della possibilità di conoscere alcunché non è cosa diversa dal credere di potere possedere la verità in prima battuta, immediatamente, dove l'immediatezza però non è che il segno della fede in una “lettura” trasparente del mondo. Che cos'è, infatti, la paura di Cartesio di fronte al dubbio se non la prova della ricerca di una lettura immediatamente trasparente della realtà? “Fu dunque Spinoza per primo a porre il problema del leggere e conseguentemente dello scrivere, e allo stesso tempo a proporre una teoria della storia e una filosofia dell'opacità dell'immediato” (V. Morfino, introduzione a L. Althusser, op. cit., p. 12).

La teoria spinoziana della definizione è senz'altro argomento complesso che non può essere trattato con poche pennellate; tuttavia ciò che qui sta a cuore è semplicemente mostrare come sia solo a partire dalla “confusione” circa l'oggetto da conoscere che si possano dare “errori” e dubbi sulla bontà della sua conoscenza e come il “nominalismo” di cui si potrebbe accusare quest'atteggiamento definitorio sia solo l'appellativo che una metafisica ingenua dà al pensiero che – a differenza sua – comprende la necessità riconoscersi da sempre in cammino quale condizione per “cominciare” a camminare e quindi l'impossibilità di conoscere alcunché senza una preventiva chiarificazione dei termini che utilizza. Scrive Spinoza:

“La falsità consiste solo in questo, che si afferma di qualcosa alcunché, che non è contenuto nel concetto che dello stesso abbiamo formato. [...] Infatti quando affermiamo di una cosa alcunché, che non è contenuto nel concetto che formiamo di essa, questo indica un difetto della nostra percezione, ossia che abbiamo idee quasi mutile e tronche”³⁴⁰

Comprendere la necessità della preventiva “formazione” di concetti perché la prassi conoscitiva possa avere luogo è quindi comprendere l'assurdità del pensiero che chiede allo spinozismo di rendere conto delle proprie definizioni, certificando il loro essere definizioni “vere”, quando nessuna verità è propriamente possibile a prescindere dalla definizioni stesse. Quest'assurdità, del resto, è la stessa che porta a interrogarsi circa il valore essenziale o nominale delle definizioni all'interno dello schema sintetico dell'*Etica*: infatti, solamente all'interno della struttura adeguativa della verità propria del cartesianesimo ha senso chiedere a una definizione di cogliere l'essenza di quanto definisce esprimendola in modo adeguato, mentre all'interno del pensiero che sta emergendo da queste righe l'adeguatezza stessa di un'affermazione non può che misurarsi a partire dalla chiarezza concettuale custodita nella definizione.

A ben vedere, infatti, questo bisogno di comprendere la “natura” delle definizioni spinoziane si rivela essere figlio di quel modo “capovolto” di intendere il lavoro della conoscenza di cui si è già detto e che si è dimostrato incapace di pensare in maniera univoca i concetti di causa ed effetto. Infatti, il presupposto inconfessato ma inevitabile sotteso alla domanda circa l'essenzialità delle definizioni è che sussista un'essenza dell'oggetto definito *prima* della definizione stessa, il cui compito è quindi quello di portarla a galla adeguatamente, conformemente, per quel che essa è e non

340 B. Spinoza, *TIE*, § 72-73

altrimenti. Ma questo darsi preliminare dell'essenza rispetto alla sua definizione è, a sua volta, l'esito di una specifica concezione del rapporto che sussiste tra l'essenza dell'ente e l'ente stesso, un rapporto che è ben espresso dalla sentenza heideggeriana circa il tratto caratterizzante la metafisica, ossia “la concezione dell'ente come il seguente”³⁴¹ e che lo porta a sostenere che “tutta la filosofia, da Platone in poi, è idealismo”³⁴², appunto perché se la metafisica è lo studio “dell'essere dell'ente in conformità alla sua apriorità, come ciò che sta al di là dell'ente, oltre l'ente”³⁴³, l'idea soggetta alla definizione è la forma specifica assunta da questo a-priori. Così l'essenza dell'ente non precede semplicemente la sua definizione, ma in primo luogo il suo darsi presso l'ente: se infatti quest'essenza non si desse preliminarmente, sarebbe impossibile il darsi stesso dell'ente come il darsi di “quello specifico” ente, dal momento che senza una consapevolezza preventiva di quel che quell'ente è, della sua essenza, sarebbe perciò stesso impossibile percepirlo in quanto tale: prima si dà l'essenza del bicchiere, il bicchiere in sé, e solo in virtù di questo darsi preliminare è possibile che un ente venga “riconosciuto” come bicchiere e che una definizione ne metta in luce i tratti “essenziali”.

Come si diceva, però, quest'impianto ontologico e la teoria della definizione che ne scaturisce riaffermano quell'inversione fra ordine della realtà e ordine della conoscenza che Spinoza rifiuta categoricamente e che, in quanto violazione del “giusto ordine”, ritiene essere la principale causa del dubbio e dell'errore. Infatti, sebbene sia vero che il darsi dell'essenza è la condizione del darsi dell'ente, è altrettanto vero che al darsi dell'ente è – metafisicamente – riconosciuta un'evidenza e un'immediatezza che prescinde da ogni consapevolezza preventiva. È sempre Heidegger a mettere in luce quest'ambivalenza:

“si dice: le cose uguali sono date prima dell'uguaglianza e dell'essere uguale. Arriviamo a darci l'uguaglianza soltanto mediante una riflessione particolare, astraendola soltanto in un secondo momento dalle cose uguali percepite in precedenza.”³⁴⁴

e, proprio a causa del primato conoscitivo delle cose uguali rispetto al concetto di uguaglianza, “molti uomini constatano cose uguali, ma per tutta la loro vita non pensano

341 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003, p. 268

342 *Ibid.*

343 *Ibid.*

344 *Ivi*, p. 267

mai, né hanno bisogno di pensare, che in questo percepire rappresentano già l'uguaglianza.”³⁴⁵ Tuttavia questo primato gnoseologico degli enti uguali sull'uguaglianza non testimonia affatto un primato ontologico: il fatto che la conoscenza degli enti uguali non presupponga la conoscenza dell'uguaglianza non significa affatto che non presupponga l'uguaglianza, ma appunto solo la sua conoscenza.

“L'uguaglianza e l'essere uguali ci devono essere dati in precedenza, e soltanto alla luce di questa datità, non prima, possiamo domandare se due cose sono, sotto questo o quel riguardo, uguali”³⁴⁶

Così, “nella successione della nostra conoscenza l'ente è anteriore all'essere”³⁴⁷, ma nella successione ontologica il primato spetta all'essenza, senza la quale non si dà ente alcuno. In questo senso la conoscenza autentica non è che il ribaltamento, operato a posteriori, dell'ordine con cui le cose si manifestano immediatamente, evidentemente. Il platonismo di quest'atteggiamento, del resto, è rintracciabile nella struttura stessa del dialogo socratico, la cui maieutica, quale pratica interrogativa volta a portare alla luce la verità traendola dalla coscienza stessa dell'interrogato, non è altro che il riconoscimento di un'azione dell'essenza precedente la sua stessa possibilità ad essere ospitata nella definizione, azione che si rivela nel semplice “convenire” degli interrogati con le precisazioni socratiche che hanno l'effetto di far *ri-conoscere* loro quel che, di fatto, ognuno di loro già conosce. Infatti, se il possesso – più o meno consapevole – dell'idea è la condizione per il riconoscimento delle sue determinazioni, già nell'immediatezza di quel riconoscimento è ravvisabile l'azione dell'idea, e il compito della buona definizione cui il dialogo ambisce è quello di esprimere adeguatamente quest'idea, dove l'adeguatezza non è che la capacità di render conto della sua azione, del suo manifestarsi nelle singole determinazioni³⁴⁸.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ivi*, p. 262

³⁴⁷ *Ivi*, p. 263

³⁴⁸ In questo senso, affermando l'identità sostanziale fra platonismo e metafisica, Heidegger afferma che il pensiero platonico è stato il primo a porre il primato dell'essere sull'ente come il primato di ciò che nel processo conoscitivo si presenta come secondo, ossia come il primato dell'idea sulle sue determinazioni. Infatti il primato dell'essenza nei confronti delle determinazioni sensibili sottintende il costituirsi dell'essere dell'ente nella forma dell'idea: in che senso, infatti, è possibile dire che l'essenza del bicchiere è anteriore ai singoli bicchieri materiali – ossia che è condizione del loro esser bicchieri – se non riferendosi al fatto che è a partire dall'*idea* di bicchiere che è possibile per i singoli bicchieri manifestarsi in quanto tali? Il primato dell'essenza si realizza quindi come primato dell'idea e, in questo senso, l'accusa di platonismo rivolta alla metafisica è immediatamente un'accusa di idealismo: “metafisica, idealismo e platonismo significano nell'essenza lo stesso” (Heidegger, op. cit., p. 269)

Tuttavia, il ribaltamento gnoseologico sotteso a questo concetto della definizione è vittima degli stessi problemi che caratterizzavano l'inversione dell'ordine causale proprio della pratica analitica: come là la causa non riusciva ad assumere pienamente il proprio potere causante, qui l'idea non riesce ad affermare il proprio primato se non contraddittoriamente. Infatti è abbastanza evidente come il modo specifico con cui questo pensiero pensa il rapporto tra l'ente e la sua essenza sottintenda una "robinsonata", dal momento che per affermare il primato delle idee sui singoli enti non si è trovato niente di meglio che avvalersi dell'evidenza di enti che di quelle idee *già* erano il prodotto, trasformando così il processo di conoscenza in una pratica di confessione dei propri pregiudizi. Infatti, per quanto l'esser "prodotti" di quegli enti – ossia la loro secondarietà rispetto alle idee – sia esattamente quanto questo modo di procedere ambisce ad affermare, non ci si avvede che il processo di definizione di quelle idee finisce inevitabilmente col negare il loro primato, "pensando" come immediato ciò che si "afferma" essere derivato. Nell'argomentazione che dimostra questa derivatezza, infatti, l'ente non è trattato *da subito* come derivato, come un prodotto della sua idea, ma è piuttosto pensato – almeno inizialmente – come un'evidenza immediata; ed è solo a partire dalla constatazione di questa immediatezza che è poi possibile giungere ad affermare la sua derivatezza: che quest'oggetto che ho per le mani sia un bicchiere è considerato, ai fini della dimostrazione della priorità della sua idea su di esso, un'evidenza che deve essermi già nota prima di quella stessa dimostrazione. Anzi: è proprio perché l'esser bicchiere di questo bicchiere è un dato evidente ed innegabile che io sono portato ad ammettere che, per poterlo cogliere in quanto bicchiere, devo prima possederne l'idea, la quale però sarà incaricata di definirsi in conformità a quest'evidenza.

Ma se questo è vero si sta ad un tempo affermando che l'idea di bicchiere è condizione dell'esser bicchiere del singolo bicchiere – ossia che senza il preventivo possesso di quell'idea quest'oggetto che ho davanti a me non potrebbe qualificarsi come bicchiere – e che però quest'evidenza è così evidente che la stessa definizione della sua idea dovrà curarsi di renderne ragione, non potendo in alcun modo strutturarsi senza tener conto del fatto evidente che, comunque stiano le cose, questo è un bicchiere. Ma il fatto è che il riconoscimento di questa evidenza contrasta immediatamente con la derivatezza che si pretende caratterizzi il darsi dell'ente, la sua secondarietà rispetto all'idea, dal momento che il primato dell'essenza sull'ente pretende che il suo essere

quello specifico ente sia riconosciuto come un risultato dell'idea e non come un'evidenza immediata; nello stesso tempo, però, quest'evidenza diventa irrinunciabile perché l'idea di cui l'ente si riconosce come il risultato assuma una specifica *forma*, ossia sia tale da determinare il riconoscimento di quell'ente come quello specifico ente, cosa che non si è in alcun modo disposti a mettere in discussione. Infatti, basterebbe che quell'ente non venisse riconosciuto per quel che si pretende sia perché la sua idea diventi immediatamente incapace di determinarlo: cosa fare, ad esempio, con chi, per mille ragioni – la più semplice delle quali è che non ne abbia mai visto uno – non riconosce l'esser bicchiere di questo bicchiere?³⁴⁹

È chiaro, infatti, che quell'evidenza, non avendo nulla di evidente *in sé*, non è per nulla evidente, perché nasce da una specifica e determinata qualificazione dell'essenza, a partire dalla quale quel bicchiere si può riconoscere come tale; ma se così è, è chiaro che non si tratta più di conoscere le idee come si conosce l'*a priori* di enti che tutti abbiamo sotto gli occhi, ma piuttosto di esplicitare le idee che occorre presupporre per avere sotto gli occhi quei dati enti. In questo senso, però, la prassi definitoria si trasforma in un tentativo di conoscere *a posteriori* i propri presupposti, di giungere a rendere chiare e distinte delle idee che si è lasciate preventivamente libere di determinare la realtà in modo confuso. Infatti la definizione dell'idea che procede in questo modo è chiamata a riconoscere gli enti che si ritiene che quell'idea debba determinare, è chiamata cioè a

349 L'esempio sarebbe forse più chiaro se anziché prendere in considerazione il concetto di "bicchiere" analizzasse quello di "uomo". Qui, la necessità per la definizione essenziale di strutturarsi nella forma del *riconoscimento* è infatti ritenuta imprescindibile: non avremmo alcuna remora nel ritenere sbagliata una definizione di quel concetto che non rendesse conto dell'umanità *dell'uomo*, ossia del fatto che tale definizione debba essere capace di comprendere al suo interno tutto ciò che *già*, prima della sua formulazione, riteniamo sia uomo; si ritiene, cioè, che per la bontà di quella definizione sia assolutamente necessario il conformarsi ad un pregiudizio e qualora non lo faccia diviene inevitabile tacciarla di disumanità oltre che di inadeguatezza. Tuttavia, anche qui, non si fa affatto un buon servizio alla causa dell'umanità e del riconoscimento dei suoi diritti se si ritiene di poter procedere assecondando pregiudizi che, per loro natura, possono solo aumentare la confusione circa il dominio cui quei diritti devono essere riconosciuti. Se infatti pensiamo alle problematiche relative ai trattamenti di fine vita e alle interruzioni volontarie di gravidanza appare chiaro come il nodo del contendere non riguardi tanto ciò che spetta all'uomo e che gli va assolutamente riconosciuto, ma l'estensione stessa di quel concetto. Ora, è chiaro che l'intento di quest'osservazione non è affermare l'urgenza di una definizione chiara e distinta di umanità; i concetti non si formano in modo estemporaneo e disordinato nemmeno per Spinoza, e sottoporre le proprie azioni e i propri giudizi a una definizione mal formata significa costringersi entro un recinto mal costruito. Ciò che si vuole dire è semplicemente che lo stesso concetto di uomo che adottiamo ingenuamente è *già* una definizione e quindi un recinto, e che l'assunzione di responsabilità circa la sua formazione è un onere a cui non si può fuggire indicando la mano di Dio anziché la propria. Per questo, chiamare in causa Dio per risolvere le problematiche conseguenti alla formazione di quel concetto è un atteggiamento che, oltre ad essere infantile, non rende giustizia della "storicità" che è propria di ogni pregiudizio. Ma fare i conti con quella storicità è forse l'unico modo con cui l'umanità stessa, oltre a poter comprendere con una maggiore intelligenza le "assurdità" del proprio passato, può sperare davvero di lasciarselo alle spalle guardando alla sua storia come ad un *progresso*.

definire a partire dalla costatazione di enti che, prima del suo intervento definitorio, non potrebbero essere in alcun modo evidenti. In questo senso quella definizione non giungerà mai ad assumere i connotati di chiarezza e distinzione che le sarebbero propri, dal momento che non si può dare una definizione chiara di un'idea che è originariamente confusa: se per riconoscere un bicchiere devo sapere cos'è, come sarà mai possibile giungere a definirne chiaramente l'essenza quando quell'essenza agisce alle mie spalle in modo indefinito, obbligandomi a riconoscere come bicchieri ciò che la mia definizione non ha ancora provveduto a qualificare come tali?

A ben vedere, quindi, la pretesa che la definizione si caratterizzi come essenziale non può che nascere da un concetto del tutto ingenuo dell'essenza, un concetto che non riconosce agire alle proprie spalle una miriade di definizioni confuse, pretendendo poi di rincorrerle a partire dalla costatazione dei loro risultati. Ma così facendo si finisce col dar ragione a Spinoza quando afferma che

“le parole sono parte dell'immaginazione, ossia, poiché fingiamo molti concetti a seconda di come le parole si compongono senza ordine nella memoria secondo una qualche disposizione del corpo, non si deve dubitare che anche le parole, come l'immaginazione, possano essere causa di molti e gravi errori”³⁵⁰

Ecco, quindi, che il nominalismo non è più un “rischio” per il pensiero sintetico che pretende di definire i propri oggetti di conoscenza prima di avventurarsi a conoscerli, ma è piuttosto il tratto caratterizzante il pensiero analitico, che nel tentativo di conoscere le essenze delle cose a prescindere dalla loro definizione chiara e distinta si ritrova a fare uso di nomi che sono un coacervo di pregiudizi, i quali, proprio per questo, sono lasciati liberi di condizionare il processo di conoscenza.

Da questo punto di vista, quindi, agli occhi del pensiero analitico cartesiano la prassi definitoria sottesa alla sintesi spinoziana, proprio perché si sottrae al bisogno di rendere essenziali le proprie definizioni, è senz'altro accusabile di sottintendere un nominalismo ingenuo: per questo non stupisce che lo stesso Meijer, la cui introduzione ai *Principi* – come si è detto – si caratterizza per uno sguardo di matrice cartesiana,

350 B. Spinoza, *TIE*, § 88. Continua il testo: “Aggiungi che le parole sono costituite secondo il gusto e la comprensione del volgo, sicché non sono se non segni delle cose, a seconda di come queste sono nell'immaginazione, non invece di come sono nell'intelletto. [...] Ma non distinguendo tra immaginazione e intelletto, riteniamo che le cose che immaginiamo più facilmente siano per noi più chiare e pensiamo di intendere quel che immaginiamo soltanto. Di conseguenza anteponiamo le cose che sono da posporre e in tal modo si sovverte il vero ordine del progresso conoscitivo né si conclude legittimamente alcunché” (*Ivi*, § 89-90)

interpreti nominalmente il senso delle definizioni³⁵¹, sostenendo che “le definizioni, infatti, non sono altro che spiegazioni chiarissime dei termini e dei nomi con i quali vengono designate le cose da trattare”³⁵². Ma quanta ingenuità dietro questa frase, che dice una verità così immediata e al contempo una colossale menzogna!

Infatti non c'è nulla di più vero di quanto questa frase afferma, ma è nella semplicità con cui viene espressa che non rende adeguatamente conto della portata “rivoluzionaria”³⁵³ di questo modo di procedere, lasciando intendere che procedendo a quel modo non si fa nulla di nuovo, quando invece non c'è una sola cosa che rimane al suo posto. Fornire spiegazioni chiarissime dei termini che si utilizzano prima di utilizzarli è precisamente quanto la filosofia non si è mai sentita in dovere di fare, convinta che alle parole fosse aprioristicamente riconosciuto il potere di esibire in modo trasparente le cose e la loro essenza, tanto che, come si è visto, la definizione chiara e distinta di quei termini era qualcosa che la conoscenza pretendeva di raggiungere alla fine del suo lavoro e non all'inizio, limitando il suo compito all'esplicitazione di quanto fin dall'inizio era presupposto.

Ma se così è, allora, “l'accusa” di nominalismo è precisamente quanto la teoria spinoziana delle definizioni *pretende* le venga rivolto, perché solo l'atteggiamento accusatorio da parte del pensiero filosofico-analitico è in grado di rendere conto della novità di cui questa teoria è portatrice. A ben vedere, infatti, per quanto sia solo per un equivoco che lo spinozismo concorderebbe con chi gli rivolgesse quest'accusa, è proprio in una sorta di “orgoglio nominalistico” che esso rivela pienamente il suo valore: cosa esprime, infatti, questo termine se non il fatto che non è possibile il darsi di cosa alcuna senza una preventiva definizione del suo nome? Di fatto il presunto nominalismo spinoziano non fa altro che portare a consapevolezza quel che l'atteggiamento essenzialista sotteso alla pratica analitica lascia liberamente agire nel proprio inconscio, senza accorgersi che il prezzo di questa libertà è la confusione dei propri concetti. Così

351 Anche se, come si è accennato nel secondo capitolo di questo elaborato, è probabile che almeno nella rielaborazione sintetica dei Principi della filosofia di Cartesio le definizioni avessero realmente un valore solo nominale, dal momento che in quel testo la sintesi vi lavora del tutto estrinsecamente. A questo proposito vedi A. Negri, op. cit., che afferma tra l'altro: “Povero Meijer, quanto lontani siamo da una sintesi metodica adeguata e trionfante! [...] infatti il metodo geometrico dei Principi è poco più che un espediente letterario” (p. 72)

352 L. Meijer, Prefazione ai *Principi della filosofia di Cartesio*, ed. cit., p. 221

353 “La filosofia di Spinoza introduce una rivoluzione teorica senza precedenti nella storia della filosofia e, senza dubbio, la più grande rivoluzione teorica di ogni tempo, al punto che possiamo considerare Spinoza, dal punto di vista filosofico, l'unico antenato diretto di Marx” (Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1965, II ed. PUF, Paris 1996, tr. it., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 189)

questa libertà concettuale si rivela in realtà un prigioniero, perché i concetti che vi agiscono “liberamente” costringono il pensiero a muoversi entro il recinto mal costruito che essi stessi hanno preventivamente tracciato, obbligandolo a riconoscere – tra l'altro contraddittoriamente – delle evidenze che di evidente non hanno nulla. L'ipernominalismo presupposto dalla sintesi propriamente detta, da questo punto di vista, non è altro che “un'ammissione di colpa” rispetto alla formazione di quei concetti: un'ammissione che è però da subito un'assunzione di responsabilità, perché nasce dal rifiuto a mascherare come pseudo-evidenze quelli che sono semplici prodotti di uno specifico “frazionamento” della realtà.

Ecco che allora diventa comprensibile la frase di Althusser quando, descrivendo la “stupefacente contraddizione” insita nel pensiero di Spinoza, afferma:

“Quest'uomo che ragiona more geometrico attraverso definizioni, assiomi, teoremi, corollari, lemmi e deduzioni, dunque nel modo più “dogmatico” del mondo, era in realtà un incomparabile liberatore della mente.”³⁵⁴

Infatti, solo la mente che “riconosce” la propria mano dietro i concetti che si accinge a conoscere, che ammette il loro essere appunto dei “prodotti”, può ritenersi propriamente libera, perché l'aleatorietà in cui questi si trovano a vivere scoprendosi dei “risultati” diventa la prova della libertà della mente che li ha generati.

4.2 LA BUONA DEFINIZIONE E IL BUON ORDINE COME ORDINE SINTETICO

Ma, a questo punto, si capisce come il problema delle definizioni non sia più quello relativo alla loro natura essenziale o nominale – infatti non v'è essenza là dove non v'è nome – ma piuttosto quello della loro adeguatezza; questo termine, a sua volta,

354 Althusser, *L'unica tradizione materialista, Spinoza*, p. 42. Poche pagine più oltre, riferendosi al nominalismo spinoziano, Althusser afferma: “Non solo egli aveva rifiutato qualsiasi teoria del fondamento originario di ogni senso e di ogni verità (il cogito) funzionante sempre come garanzia dell'intero ordine stabilito [...] ma era nominalista! Avevo letto in Marx che il nominalismo è la «via maestra» verso il materialismo. A dire il vero, credo proprio che il nominalismo sia non tanto la via maestra verso il materialismo, ma il solo materialismo concepibile al mondo” (*Ivi*, p. 60).

non potrà però più indicare l'adeguarsi della definizione all'essenza, ma indicherà piuttosto la capacità della definizione di rendere adeguatamente conto della formazione di quel concetto, fornendo al contempo un concetto chiaro e distinto. Infatti, finché si permette ad idee confuse di operare alle spalle dell'intelletto, costringendolo a misurarsi con una realtà che di quelle idee è il prodotto, nemmeno l'intelletto più attento potrà districarvisi, perché una realtà per sua natura confusa non potrà che essere conosciuta confusamente.

Così, come il dubbio poteva nascere solamente dall'azione di un concetto confuso circa la causa di una realtà contingente e quindi *originariamente* e *definitivamente* privata della possibilità di darsi secondo necessità – nonostante il sopraggiungere *a posteriori* di una qualunque dimostrazione – allo stesso modo la possibilità per la mente di produrre idee false o fittizie è legata alla stessa confusione concettuale all'interno della quale l'intelletto si trova a dover operare; confusione che mai si sarebbe determinata se l'intelletto fosse stato messo, fin dall'inizio, nella condizione di avere a che fare solamente con idee chiare e distinte. Per questo, se l'errore è figlio di concetti confusi, la confusione è figlia del cattivo ordine nell'indagine naturale, poiché si possono avere idee confuse solamente se non si è compresa la necessità di chiarire originariamente quell'idea che è causa di tutte le altre quale condizione perché le altre idee possano darsi con la chiarezza che permette di conoscerle adeguatamente. Ecco, quindi, la doppia valenza dell'ordine spinoziano: da un lato ordine vero e proprio, che dalla conoscenza della causa procede verso quella degli effetti; dall'altro metodo, in cui l'idea vera data riconosce nella definizione chiara e distinta del proprio oggetto la condizione per la propria verità, e quindi per l'instaurarsi di quella norma che permetterà di giudicare la verità delle idee future. Se il buon metodo mostra come condurre la mente nella conoscenza “riflettendo” sulla forma dell'idea vera, questo non potrà che riconoscervi l'*azione* di un concetto, che è fin da subito l'*azione* della mente, dovendo quindi giungere a vedere in questa libera attività creatrice la radice stessa della possibilità di conoscere alcunché.

Qui, però, occorre fare attenzione a non qualificare questa libertà come arbitrio, ossia a non confonderla con la facoltà di affermare tutto e il suo contrario; al contrario è proprio la possibilità per la mente di formare liberamente i propri concetti a fornire il presupposto per il costituirsi di conoscenze necessarie, per certi versi “vincolanti”, dunque sottratte una volta per tutte al destino contingente che caratterizza quelle

raggiunte per via analitica, costrette a fare i conti col presentarsi, sempre possibile, di circostanze che le mettano in discussione. È chiaro, invece, che la libertà con la quale la mente geometrica può giungere a formare le sue figure esclude a priori la possibilità del darsi di esemplari di quelle che non vi siano inclusi, permettendo poi alla conoscenza di attribuire necessariamente predicati a quel concetto, rendendo al contempo quest'attribuzione un evento tutt'altro che libero. E questo non accade certo per la capillarità con cui l'azione definitoria prende ad esaminare i singoli esemplari assicurandosi, sulla base dell'esperienza, di “estrarre” l'essenza che tutti li caratterizza; la sicurezza che le permette di predicare qualcosa su di essi senza il pericolo di incorrere in errori è data piuttosto dal suo rifiuto a *riconoscere* quell'essenza a ciò che, proprio per il suo rimanere escluso dal dominio disegnato dalla definizione, non può che non possederla, non potendo quindi in alcun modo minacciare l'indubitabilità delle predicazioni riferite all'oggetto così definito.

Ma se l'azione della mente è chiamata a produrre ordinatamente le proprie idee, questo significa che la rinuncia ad un riferimento estrinseco per la loro adeguatezza non va confusa nemmeno con la rinuncia ad una norma toutcourt³⁵⁵: la libertà dell'azione della mente non è la sua onnipotenza.

“È certo in ogni caso che questa sua – della mente – potenza non si estende all'infinito. Infatti, quando affermiamo di una cosa alcunché, che non è contenuto nel concetto che formiamo di essa, questo indica un difetto della nostra percezione, ossia che abbiamo idee quasi mutile e tronche”³⁵⁶

I limiti della potenza creativa della mente, a ben vedere, non sono altro che il suo essere vincolata a creare *secondo il giusto ordine*, che è quindi il vero criterio di adeguatezza cui la definizione deve sottoporsi. Ma qual'è quest'ordine se non quello stesso ordine sintetico che procede dalla conoscenza della causa, e quindi a partire dalla formazione del suo concetto, per conoscere quegli effetti i cui concetti possono formarsi adeguatamente solamente se sono ricavati a partire dalla loro causa prossima? Così, se è vero che anche Cartesio sarebbe stato disposto a riconoscere quest'ordine come quello che porta alla vera conoscenza delle cose, appunto perché lo fa dalla causa in direzione degli effetti,

355 “È certo che il pensiero vero si distingue dal falso non tanto per denominazione estrinseca, ma soprattutto intrinseca. Se un artefice ha concepito con ordine una qualche opera, anche se tale opera non è mai esistita o non esisterà mai, tuttavia il suo pensiero è vero e il pensiero è lo stesso, sia che l'opera esista sia che non esista” (*TIE*, § 69). Sul carattere intrinseco della verità e sul rapporto che essa viene ad avere rispetto alla definizione, vedi anche la celebre lettera a De Vries (*Ep.* 9 del Marzo 1663).

356 B. Spinoza, *TIE*, § 73

ciò che cambia è il fatto che la formazione del concetto della causa, che di quest'ordine costituisce il principio, sfugge al criterio di adeguatezza cui Cartesio lo sottoponeva, perché si riconosce esso stesso criterio di adeguatezza per i suoi effetti.

Questo non significa che la definizione di Dio può essere formulata a piacimento, ma che i concetti che concorrono alla sua definizione non sono chiamati ad essere, cartesianamente, delle evidenze, delle conoscenze immediatamente vere, ma solamente delle idee semplici ben definite. Infatti, il presupposto dell'assunzione immediata del metodo sintetico – dove l'immediatezza è appunto la sua rinuncia a rendere analiticamente ragione della verità che caratterizza la conoscenza della causa – è che la verità del concetto della causa risieda nella sua semplice concepibilità, ossia nel suo non fare contraddittoriamente uso dei termini di cui la sua definizione si deve servire per formularsi, non essendovi nessun'altra causa per la formazione di quell'idea da cui quella stessa idea è chiamata a dedursi. Se si dà un processo che porta alla conoscenza di Dio, in altri termini, il suo rigore non dipende dalla verità delle premesse da cui la si è raggiunta, ma semplicemente da una chiara definizione dei termini di cui il concetto di Dio ha avuto bisogno per formarsi, essendo impossibile il costituirsi di qualunque giudizio – vero o falso che sia – a prescindere dall'idea chiara e distinta del soggetto dell'enunciato.

Per questo, se il metodo cartesiano, per come lo abbiamo visto strutturarsi nelle *Regulae*, prevedeva due operazioni distinte della mente, l'intuizione delle evidenze e la deduzione a partire da esse di altre verità, quello spinoziano, pur continuando a pretendere di produrre conoscenze capaci di manifestare la propria verità oltre ogni dubbio, rinuncia a prendere atto di qualunque evidenza prima di una chiara definizione dei concetti: se evidenze si daranno ancora – e se ne daranno – queste riconosceranno nella definizione delle idee semplici la propria condizione di possibilità. Prima di questa definizione, infatti, ogni intuizione è semplicemente impossibile, proprio perché non è possibile il darsi all'intuito di nulla di evidente. Anche qui, quindi, la semplicità delle idee non è più indice dell'immediatezza della loro verità, ma solo della loro possibilità ad essere definite senza tema di smentita. Queste non sono “delle verità che spontaneamente ci vengono incontro”³⁵⁷, e a partire dalle quali dedurre altre verità più complesse, ma sono dei concetti chiari a partire dai quali è possibile chiedere alle idee che formano di essere vere, potendosi concepire senza contraddizione. Quando Spinoza

³⁵⁷ R. Descartes, A.T. X, p. 384

afferma che “le idee, che sono chiare e distinte, non possono mai essere false”³⁵⁸, non sta, quindi, semplicemente dicendo che sono vere, ma che non ha senso interrogarsi sul loro valore di verità, perché sono esse stesse ad istituirne il criterio e “perciò è a noi lecito formare a nostro piacere idee semplici senza alcuno scrupolo di errore”³⁵⁹.

Il lavoro propriamente “sintetico”, quindi, è quello che “mette insieme” queste idee semplici e giunge a formulare concetti, i quali non sono altro che “composizioni” di idee semplici, esattamente come il concetto di sfera è la composizione dell'idea di semicerchio con quella di rotazione³⁶⁰. Così, se la geometria costituisce un modello conoscitivo cui ispirarsi, tanto che “coloro che cercano la retta via della verità non devono interessarsi ad alcun oggetto di cui non possano avere una conoscenza pari alle dimostrazioni dell'aritmetica e della geometria”³⁶¹, ciò non è dovuto al fatto che “esse sole trattano di un oggetto così puro e semplice da non supporre assolutamente nulla che l'esperienza abbia reso incerto”³⁶², ma semmai al fatto che esse sole, fino ad ora, hanno riconosciuto la necessità di formare con cura i propri oggetti quale condizione perché l'esperienza non possa riservar loro alcuna sorpresa, e lì si possa quindi conoscere con certezza³⁶³. Ma questa certezza dipende della semplicità dell'oggetto tanto quanto questa semplicità dipende della chiarezza delle idee che lo formano, e non dell'evidenza esperienziale. Che l'esperienza concordi con quanto affermato dalle verità della geometria, quindi, significa ben poco sul piano della loro certezza, perché all'immaginazione non è certo “vietato” accordarsi con l'intelletto, anzi:

Non ci meravigliamo neppure del fatto che intendiamo alcune cose che non cadono in nessun modo sotto l'immaginazione; che altre siano nell'immaginazione totalmente opposte all'intelletto e, infine, che altre convengano con l'intelletto.³⁶⁴

358 B. Spinoza, *TIE*, § 68

359 *TIE*, § 72

360 Cfr. *TIE*, § 72

361 A.T. X, p. 365

362 *Ibid.*

363 “Al primo uomo che dimostrò le proprietà del triangolo isoscele – affermerà Kant nel celebre passo della Prefazione alla seconda edizione della sua Critica – si presentò una luce: egli trovò infatti che non doveva seguire le tracce di ciò che vedeva nella figura, o anche del semplice concetto di questa, apprendendo, per così dire, da ciò le sue proprietà, ma doveva trar fuori, mediante costruzione, ciò che egli stesso, secondo concetti, aveva approfondito e pensato a priori” (*Kritik der reinen Vernunft*, Prefazione alla seconda edizione, 1787, tr. it. A cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967)

364 B. Spinoza, *TIE*, § 86. Continua il testo: “giacché sappiamo che le operazioni dalle quali le immagini sono prodotte avvengono secondo altre leggi, completamente diverse dalle leggi dell'intelletto e che l'anima, rispetto all'immaginazione, ha soltanto la condizione di paziente”.

Quel che è vietato, semmai, è ritenere questa convenienza occasionale il segno dell'omogeneità fra i due generi di conoscenza, quando invece “da ciò appare anche evidente quanto facilmente possono cadere in grandi errori quelli che non hanno distinto accuratamente tra immaginazione e intellezione”³⁶⁵, infatti

non distinguendo tra immaginazione e intellezione, riteniamo che le cose che immaginiamo più facilmente siano per noi più chiare e pensiamo di intendere quel che immaginiamo soltanto. Di conseguenza, antepponiamo le cose che sono da posporre e in tal modo si sovverte il vero ordine del progresso conoscitivo né si conclude legittimamente alcunché³⁶⁶

Ma per non sovvertire quell'ordine occorre, appunto, rinunciare ad attribuire predicati alle cose prima che i concetti di queste ultime si siano formati adeguatamente, e questo, a ben vedere, significa appunto rinunciare a ritenere evidente una conoscenza prima che il suo oggetto abbia provveduto a definirsi, perché solo attraverso la definizione si permette all'intelletto di aprire gli occhi e prendere il posto dell'immaginazione.

Ma se la stessa conoscenza geometrica riconosce la propria evidenza come un risultato – ossia come l'esito della chiarezza con cui definisce a priori le proprie idee semplici per sintetizzarle poi in idee più complesse che hanno nel loro essere formate in questo modo la condizione perché i predicati che le riguardano possano convenire loro necessariamente – ecco che allora la dimostrazione geometrica spinoziana non è accusabile di ricorrere *estrinsecamente* al metodo della geometria, proprio perché l'ordine sintetico che assume non è vincolato alla specificità dell'oggetto geometrico più di quanto la specificità di quell'oggetto dipenda dall'assunzione di quello stesso ordine. Quell'assunzione poteva risultare estrinseca solamente agli occhi di un pensiero, come quello cartesiano, che riteneva il ritrovamento di un fondamento assoluto il presupposto per l'instaurarsi di una conoscenza certa, tanto da ritenere che la geometria potesse fare ricorso alla struttura sintetica solamente perché l'evidenza dei suoi principi li sottraeva

365 B. Spinoza, *ibid.* Del resto, come si è già fatto notare, anche l'esempio numerico proposto da Spinoza all'inizio del *TIE* mostra quattro conoscenze vere, ma di cui solo l'ultima è ottenuta adeguatamente, ossia intuitivamente. Il fatto è che una conoscenza vera ottenuta in modo non adeguato si può dire vera solo verbalmente, infatti: “se qualcuno dice che Pietro, ad esempio, esiste, e tuttavia non sa che Pietro esiste, quel pensiero, rispetto a lui, è falso o, se preferisci, non è vero, anche se Pietro esiste davvero. E tale enunciato, Pietro esiste, è vero solo rispetto a colui che sa con certezza che Pietro esiste” (*TIE*, § 69).

366 *TIE*, § 90

immediatamente al dubbio, al contrario di quanto accadeva per i principi filosofici; tuttavia il fatto che Cartesio ritenesse che anche la geometria procedesse, in prima battuta, analiticamente è il segno del fatto che ai suoi occhi anche la geometria fosse chiamata a “rendere conto” delle sue conoscenze sulla base della loro rispondenza alla “realtà” geometrica, ossia dovesse spiegare un mondo che le pre-esisteva come un che di evidente.

Ma a permettere questa confusione, a ben vedere, è la circostanza che in geometria immaginazione e intelletto tendono a confondersi, dove questa confusione non è altro che una maggiore chiarezza con cui tendono a presentarsi i pregiudizi geometrici. Agli occhi dell'immaginazione la figura geometrica sembra intrinsecamente dotata di chiarezza ed evidenza, esattamente come sembra evidente che due più tre debbano fare cinque. Tuttavia, per quanto corretto sul piano del risultato, anche questo rimane un pregiudizio se prescinde dalla definizione dei concetti in gioco, dal momento che è solo pregiudizialmente che posso affermare, ad esempio, che la somma degli angoli interni del triangolo sia uguale all'angolo piatto: senza una preventiva definizione del triangolo questa proposizione può dirsi vera solo “casualmente”, perché è per puro caso che i miei pregiudizi rispetto a quella figura si conformino a come la geometria ha provveduto a definirla. Un caso che, a ben vedere, rende immediatamente falsa quella stessa conoscenza vera, proprio perché ottenendosi analiticamente non è in grado di manifestare la sua necessità³⁶⁷: infatti il geometra che procedesse a quel modo sarebbe per sempre tarlato dal dubbio che un giorno possa presentarsi un triangolo che non si sottoponga a quella regola. Ma questo dubbio, di fatto, è lo stesso dubbio cartesiano circa la possibilità di Dio di ingannare sulle somme matematiche: un dubbio che, procedendo in buon ordine – ossia in ordine sintetico – non avrebbe nemmeno lo spazio teorico per presentarsi, perché riconoscendo il debito delle conoscenze nei confronti delle definizioni rinunciarebbe subito ad averne nei confronti di Dio o di qualsivoglia altro garante della verità.

Ma allora, l'ordine sintetico, per come Spinoza descrive la necessità del ricorrervi, è tutt'altra cosa che il prendere a prestito un metodo sicuro per applicarlo all'oggetto della propria conoscenza, ma è anzi la presa d'atto della necessità, per la conoscenza, di mantenersi fedele all'ordine di sviluppo della realtà di cui si occupa, di cui

367 Cfr. nota 363

la sintesi non è altro che l'espressione gnoseologica.³⁶⁸ Per esprimerci con il linguaggio che ha caratterizzato la premessa “storica” di questo elaborato, quindi, la teoria spinoziana del metodo ci porta a ritenere del tutto inaccettabile quella frattura fra *ordinem scilicet* e *rationem demonstrandi* che era stata il perno stesso su cui si era venuta a fondare la possibilità per la filosofia di ricorrere al metodo dei geometri, sia nel tentativo di imitarne la semplice “maniera” dispositiva, sia per ereditarne la reale struttura dimostrativa. Quella spaccatura, che era stata introdotta da Cartesio – il quale era stato il primo a ritenere che la geometricità dell'ordine risiedesse nel semplice scongiurare la circolarità logica, ma non fosse in alcun modo custodita nell'assunzione di una specifica direzione dimostrativa – si rivela infatti del tutto inspiegabile all'interno di un pensiero, come quello spinoziano, che afferma la necessità di uno sviluppo in parallelo dell'ordine del reale e della sua conoscenza. Un parallelismo che, proprio per questo, non è più il frutto di una semplice scelta, ma si riconosce immediatamente come il solo modo con cui la conoscenza può svilupparsi adeguatamente, perché è solo nel darsi conformemente al reale ordine delle cose che risiede l'adeguatezza delle loro idee³⁶⁹.

Ma se così è, allora, diventa comprensibile perfino la rinuncia a concludere la redazione del *TIE*, dal momento che, mostrando la necessità teorica e la possibilità pratica di mantenersi fedeli a quell'ordine, l'opera aveva già pienamente svolto il suo compito, aprendo definitivamente le porte alla possibilità di comprendere l'*Etica* e il senso da attribuire alla sua disposizione geometrica. Non si vuole dire, con ciò, che il *TIE* fosse un testo dal valore strettamente privato e che il suo ruolo fosse quello di chiarire le idee del suo stesso autore, per cui la conclusione della sua redazione sarebbe di per sé inutile al raggiungimento del suo scopo. Tuttavia, a nostro avviso, nemmeno la

368 Sull'impossibilità di attribuire a Spinoza un uso estrinseco del metodo geometrico, vedi l'articolo di J. Ganault, *Spinoza et l'en-deca de la méthode*, in *Méthode et Métaphysique*, “Travaux et document du groupe de Recherches spinozistes”, 2, 1989, pp.81-91; in cui, tra l'altro, si afferma “La méthode, s'installant du sein même du savoir en acte, de l'intérieur même de la puissance de penser n'est pas un instrument arbitraire détaché de son contenu” (p. 82).

369 Il lavoro di P. Basso, a questo proposito, riconoscendo questa frattura fra ordine e maniera come un *guadagno* della filosofia settecentesca rispetto a quella del secolo precedente, non può che privarsi originariamente della possibilità di intendere il senso spinoziano della sintesi, che nella coincidenza dei due termini ha la condizione per la propria comprensibilità. Afferma P. Basso: “Riconosciuto che analisi e sintesi sono aspetti di un unico processo, si imparò presto a concedere all'analisi quanto era dell'analisi. Quelle dispute ebbero infatti il vantaggio di rompere l'associazione di metodo geometrico e metodo sintetico: i matematici, pur esibendo all'esterno la sintesi, farebbero ricorso all'analisi” (op. cit., p. 31). Ma è precisamente questo il punto: se si priva il geometrico della dimensione sintetica quale suo tratto essenziale, si finisce immediatamente col perdere la possibilità di intendere la valenza dell'ordine all'interno della struttura dimostrativa, quando è proprio dal riconoscimento della necessità di seguire quell'ordine che origina la possibilità di trattare adeguatamente i termini di causa ed effetto e, quindi, di conoscerli secondo la modalità che compete loro.

tesi che vuole attribuita la sua mancata conclusione all'incoerenza teorica sottesa all'irriducibilità di quanto espresso dal testo rispetto alle forme argomentative tradizionali cui il testo ricorre può essere accettata troppo facilmente³⁷⁰: in effetti non v'è nessuna contraddizione nel veicolare il messaggio della necessità di ricorrere a uno specifico ordine per indagare la realtà, senza ricorrere a quell'ordine; soprattutto se, come sembra emergere dal *TIE*, la possibilità stessa di comprendere la necessità di ricorrervi è qualcosa che si può fare strada piano piano nella mente, *gradatim*, e non può essere considerata un'evidenza immediata. Meglio: la necessità di far procedere la conoscenza lungo la linea di sviluppo della realtà ha tutto il diritto di considerarsi un'evidenza, ma solo l'intelletto definitivamente emendato potrà coglierla in quanto tale ed è quindi più che lecito che, quando si parla a menti ancora soggette alla passività dell'immaginazione, si ricorra a una struttura argomentative all'altezza di quelle menti. Così, è senz'altro vero che il semplice tentativo di pervenire dimostrativamente all'affermazione di un'evidenza è una palese contraddizione, ma è anche la prova del fatto che il *TIE* è rivolto a intelletti non ancora emendati ed è quindi ovvio che sia “contraddittoriamente” che esso può affermare il proprio assunto. Del resto lo ha detto Spinoza stesso: per pervenire alla perfezione sperata “occorre supporre come buone alcune regole di vita”³⁷¹, la prima delle quali è appunto “parlare secondo la capacità di comprensione del volgo”³⁷²; se il linguaggio del volgo è figlio dell'immaginazione, sarà quindi attraverso le finestre dischiuse dalle strutture argomentative proprie di quest'ultima che il messaggio dovrà passare. Ci si deve quindi meravigliare che sia solo contraddittoriamente che l'immaginazione riesca ad ospitare nella propria casa il pensiero che afferma la necessità di abbatterla?

Da questo punto di vista, il *TIE* potrebbe essere letto come un abile esercizio di quella finzione di cui esso stesso fornisce la spiegazione quando afferma:

Se facciamo attenzione a queste cose, non vedremo nulla che non sia connesso con

370 Scrive Mignini a proposito: “Poiché, come si legge espressamente nel Trattato, la prima cosa da fare all'inizio della costruzione filosofica è emendare l'intelletto, ossia costruire un metodo sicuro per la sua conduzione nell'esplorazione della verità da conoscere. Spinoza ha ritenuto necessario misurarsi con questo primo compito. Nel suo svolgimento, al quale si è avviato con una prospettiva analoga a quelle già usate da Bacone e Cartesio, si è trovato a scoprire un nuovo e diverso rapporto tra filosofia e metodo. Le difficoltà incontrate nel corso della sua prima esplorazione devono averlo condotto a maturare, nei confronti del percorso avviato, riserve tali da impedirgli, pur potendolo, di portarlo a termine” (*Per la datazione e l'interpretazione del “Tractatus de intellectus emendatione” di Spinoza*, in «La cultura», 17, 1979, p. 127)

371 B. Spinoza, *TIE*, § 17

372 *Ibid.*

le nostre precedenti finzioni, purché osserviamo, dapprima, che una volta abbiamo potuto errare e che ora siamo consapevoli dei nostri errori; quindi, che possiamo fingere, o almeno pensare, che altri uomini siano nello stesso errore o che possano incorrere in esso come noi in precedenza.³⁷³

Certo, Spinoza aggiunge anche che “possiamo fingere finché non vediamo alcuna impossibilità o alcuna necessità”³⁷⁴ e questo sembra escludere in un sol colpo il contenuto del *TIE* dal novero delle cose su cui è possibile fingere, essendo il darsi di un'idea vera data, il carattere riflessivo del metodo e il primato dell'idea di Dio sulle altre tutte idee che appartengono al dominio delle cose necessarie e non di quelle possibili. Tuttavia, le tesi del *TIE* non possono certamente essere annoverate fra quelle “verità eterne” su cui è semplicemente impossibile fingere alcunché, poiché la necessità che le caratterizza è, di fatto, la necessità che caratterizza tutta la realtà, e rispetto alla quale, in assenza di un principio che renda ragione del suo accadere, è pienamente possibile fingere. Ora, con questo non si vuole certo sostenere che il testo spinoziano affermi delle falsità, ma forse è proprio ricorrendo ad una finzione che esso può sperare di rendere comprensibile il ricorso al metodo sintetico proprio dell'*Etica* a quanti ancora non ne “vedono la necessità”, perché è solo celandosi la necessità di quell'ordine dimostrativo che Spinoza può permettersi di non adottarlo quando ne spiega il ricorso³⁷⁵.

Del resto il fatto che il capolavoro spinoziano avesse bisogno di un'introduzione metodologica che *provasse* a spiegare la singolarità del suo procedere ci pare un fatto testimoniato dalla serie interminabile di fraintendimenti e accuse di cui è stato vittima una volta vista la pubblicazione che, tra l'altro, non è stata curata dal suo autore, ma da quello stesso Meijer che del metodo sintetico aveva capito così poco. Ci pare plausibile, quindi, ritenere che la rinuncia a concludere il *TIE* non sia ascrivibile né alla auto-contraddittorietà del testo né alla capacità dell'*Etica* di fare a meno di un'introduzione, quanto piuttosto al raggiungimento di una consapevolezza circa il fatto che l'*emendazione intellettuale*, senza la quale l'*Etica* resta incomprensibile, non possa essere raggiunta ricorrendo ad una semplice introduzione, ma sia piuttosto il frutto di un lavoro interiore di cui un *Trattato* può solo affermare il bisogno. Ma se così è, si capisce che questo

373 B. Spinoza, *TIE*, § 56

374 *Ibid.*

375 Rispetto alla natura fittizia del percorso speculativo del *TIE*, vedi G. Dufour Kowalska., *Une itinéraire fictif. Le traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, «Studia Philosophica», 35, 1975, pp. 58-80.

lavoro si svolga più nell'abitudine alle meditazioni interiori che non nella lettura di un testo e che tanto la filosofia quanto la sua metodologia risulterebbero ugualmente incomprensibili a chi non ha occhi per comprenderne gli assunti. Colgono quindi nel segno le considerazioni di Koyré a conclusione della sua prefazione alla traduzione francese del testo:

La libertà non si ottiene e non si ricerca che liberamente. Il suo perseguimento è già il suo esercizio. E questa è forse la ragione ultima per la quale Spinoza non ha completato il suo *Tractatus de intellectus emendatione* e non ha scritto un'introduzione all'*Etica*. Il metodo esiste, certo, deve esistere. E si può provare che le cose stanno appunto così. Ma il metodo non si impara. O, se si preferisce, si impara esclusivamente attraverso il suo stesso esercizio. [...] Il metodo vale solo per lo spirito che è già capax veritatis. Uno spirito siffatto, certamente, trarrà profitto da questa riflessione metodica.³⁷⁶

Per questo, è ancora a una sentenza wittgensteiniana – guarda caso contenuta nella *premessa* alla *sua* filosofia – che sembra doveroso lasciare l'ultima parola:

“Questo libro, forse, lo comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi o, almeno, pensieri simili. Esso non è dunque un manuale. Conseguirebbe il suo fine se procurasse piacere ad almeno uno che lo legga comprendendolo”³⁷⁷

376 A. Koyré, *Prefazione al Tractatus de intellectus emendatione* (ripreso in *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. Cavazzini, Ghibli, Milano 2003, p. 59). In questa direzione sembra muoversi anche P. Vincieri, quando, rispetto alla possibilità di pervenire alla conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la natura, afferma che “non sempre l'uomo può pervenire a tale consapevolezza, nonostante la forza innata dell'intelletto, perché le cause esterne possono avere il sopravvento sull'intelletto. Per questo motivo è necessario intraprendere un'opera di liberazione, di emendazione dell'intelletto da tutto ciò che costituisce un ostacolo in questo itinerario della mente verso Dio. Ma è chiaro che questa opera può essere intrapresa solo da chi è già sulla retta via: il che spiega perché Spinoza senta il bisogno di far precedere al suo «discorso sul metodo» alcune regole di vita” (*Natura umana e dominio. Macchiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna 1984, pp. 115-116)

377 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di G. Conte, Einaudi, Torino 1964, Prefazione.

BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CONSULTATE

FONTI

SPINOZA B., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg 1923-26, 4 voll.

DESCARTES R., *Oeuvres de Descartes*, ed. par C. Adam et P. Tannery, L. Cerf, Paris 1897-1913, 12 voll.; II^e ed a cura di B. Rochot, P. Costabel, J. Beaudé, A. Gabey, Vrin-CNRS, Paris 1964-74, 11 voll.

DESCARTES R., *Oeuvre philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Garnier, Paris 1963-73, 3 voll.

TRADUZIONI ITALIANE ADOTTATE

SPINOZA B., *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori «I Meridiani», Milano 2007

DESCARTES R., *Opere filosofiche*, a cura di Ettore Lojacono, UTET, Torino 1994, 2 voll.

SUL PROBLEMA DEL METODO IN DESCARTES

AA.VV., *Descartes: il Metodo e i Saggi*, Atti del convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essays*, 2 voll., a cura di G. Belgioioso, C. Cimino, P. Costabel, G. Papuli, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1990

- AA.VV., *Le Discours et sa méthode, Colloque pour le 350^e anniversaire*, «Actes du Colloque organisé en sorbonne du 8 au 30 Janvier 1987», PUF, Paris 1987
- BERTI, E., *Le origini del matematismo moderno*, «Giornale critico della Filosofia italiana», 51, 1972, pp. 337-365
- BEYSSADE M., *L'ordre dans les "Principia"*, in «Les études philosophiques», IV, 1976, pp. 387-403
- *Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la vérité divine dans la métaphysique du Discours*, «Le Discours et sa Méthode», cit., pp. 341-364
- *Création des vérités éternelles et doute métaphisique*, «Studia Cartesiana», 2, Quadratures, Amsterdam 1981, pp. 86-104
- BORGHERO C., *"Méthode" e "Géométrie": Interpretazioni seicentesche della logica cartesiana*, «Rivista di filosofia», LXXIX, (1988), pp. 25-58
- COSENZA P., *La «consequentia» nelle «Regulae» di Descartes*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 75 (1983), pp. 200-222
- *Sillogismo e concatenazione nelle «Regulae» di Descartes*, Napoli 1984
- CRAPULLI G., *Mathesis Universalis: Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Lessico intellettuale europeo, 3, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.
- *Introduzione a Descartes*, Laterza, Bari 1988
- CURLEY E.M., *Analysis in the Meditations: the Quest for Clear and Distinct Ideas*, «Essays on Descartes' Meditations», AOR, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1986, pp. 153-176
- *Descartes on the creation of the eternal truths*, «The Philosophical review», XCIII, 1984, pp. 569-597
- DE ANGELIS E., *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Istituto di Filosofia, Pisa, 1964
- *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XVIII, 1964, pp. 395-427

- GARBER D., COHEN L., *A Point of Order: Analysis, Synthesis and Descartes's Principles*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» II (1982), pp. 136-147
- GIANCOTTI BOSCHERINI E., *Philosophie et méthode de la philosophie dans les polémiques sur Descartes entre le XVII et le XVIII siècle*, «Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais», op. coll. a cura di H. Mechoulam e J.L. Marion, Vrin, Paris 1988
- GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons: L'âme et Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1953
- *Descartes selon l'ordre des raisons: L'âme et le corps*, Aubier-Montaigne, Paris 1953
- HEIDEGGER M., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003 (estratto di *Nietzsche*, 2 voll., G. Neske Verlag, Pfullingen 1961; tr. it. A cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994)
- LANDUCCI S., *La creazione delle verità eterne in Descartes*, «Annali della scuola normale superiore di Pisa», Serie III, vol. X, 1, 1980, pp. 233-281
- LAPORTE J., *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1945
- LE BLOND J.M., *Les natures simples chez Descartes*, «Archives de Philosophie», XIII, 2, 1937, pp. 163-180
- LEFEVRE R., *Méthode cartésienne et modèle mathématique*, «Modèles et interpretation», Presses de l'Université de Lille, Lille 1979, pp. 89-116
- LOJACONO E., *Epistémologie, méthode et procédés méthodiques dans la pensée de R. Descartes*, «Nouvelles de la République des lettres», 1996, pp. 39-105
- MARION J.L., *Ordre et Relation. Sur la situation aristotélécienne de la théorie cartésienne de l'ordre selon les Règles V et VI*, «Archives de Philosophie» 37, 2, 1974, pp. 243-274.

MICHELI G., *il metodo nel Discorso e nei Saggi*, «Descartes: il Metodo e i Saggi» cit., Roma 1990, pp. 211-222

PERINI R., «*Naturae simplices*» e «*intuitus*» nelle «*Regulae ad directionem ingenii*», in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», 4, Sezione IV, Studi Filosofici (1979-80), pp. 243-279

- *Il problema della fondazione nelle «Regulae» di Descartes*, Maggioli, Rimini 1983

- *Circa la specificità del discorso metafisico e l'alternativa analisi/sintesi*, in «Descartes: il Metodo e i Saggi. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*», 2 voll., a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1990

RODANO, P. *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995

RODIS-LEWIS, G., *L'oeuvre de Descartes*, 2 voll., Vrin, Paris 1971

- *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris 1985

WEBER J. P., *La méthode de Descartes d'après les «Regulae»* in «Archives de Philosophie», 35 (1972), pp. 51-60

SUL PROBLEMA DEL METODO IN SPINOZA

AA.VV., *Spinoza's Epistemology*, «Studia Spinoziana», 2, 1986

AA.VV., *Spinoza and Descartes*, «Studia Spinoziana», 10, 1994

ALQUIÉ F., *Le rationalisme de Spinoza*, Puf, Paris 1981; tr. it. *Il razionalismo di Spinoza*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano 1987

BASSO P., *Il secolo geometrico: La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza Kant*, Giornale Critico della Filosofia Italiana, Quaderni, 12, Le Lettere, Firenze 2004

- BIASUTTI F., *Verità e certezza nell'epistemologia spinoziana*, «Verifiche», 17, 1988, pp. 61-79
- *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979
 - *L'idea di Dio e il problema della verità in Spinoza*, «Verifiche», 6, 1977, 2, pp. 240-274
- BOSS G., *Méthode et doctrine dans le Traité de la réforme de l'entendement*, «Studia Spinoziana», 2 (Spinoza's Epistemology), 1986, pp. 93-108
- *Le problème du rationalisme de Spinoza*, «Revue de théologie et de philosophie», 115, 1983, pp. 61-72
- CURLEY E.M., *The Collected Works of Spinoza*, Vol.I, Princeton, 1985
- *Spinoza's Geometric Method* «Studia Spinoziana», 2 (Spinoza's Epistemology), 1986, 151-168
- DIJN H. DE, *The significance of Spinoza's Treatise on the Improvement of the Understanding (TIE)*, «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», 66, 1974, pp. 1-16
- *Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking*, «Studia Spinoziana», 2, 1986, pp. 15-24
 - *Spinoza's geometrische methode van denken*, «Tijdschrift voor Filosofie», XXXV, pp. 707-765.
- DI VONA P., *Il concetto di filosofia nel "tractatus de intellectus emendatione" di Spinoza*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 15, 1960, pp. 376-403
- DUFOR KOWALSKA G., *Une itinéraire fictif. Le traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, «Studia Philosophica», 35, 1975, pp. 58-80.
- FONTAN P., *Dieu, premier ou dernier connu, de spinoza à saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 74, 1974, pp. 249
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E., *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Ubaldini, Roma 1972
- GANAUULT, J., *Spinoza et l'en-deca de la méthode*, in *Méthode et Métaphysique*, «Travaux et

document du groupe de Recherches spinozistes”, 2, 1989, pp.81-91

GUEROULT, M., *Spinoza. I. Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1969

- *Spinoza. II. L'âme (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974

- *La définition de la vérité chez Descartes et Spinoza*, «XII Congrès de la Société de philosophie de langue française», Bruxelles et Louvain, 1964 (ripreso in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, pp. 55-63).

KLEVER W.N.A., *Remarques sur le “tractatus de intellectus emendatione”*, in «*Révue des sciences philosophiques et théologiques*», 71, 1987, pp. 101-12

KOYRÉ, A., *Prefazione al Tractatus de intellectus emendatione* (ripreso in *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. Cavazzini, Ghibli, Milano 2003)

NEGRI A., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998

MACHEREY P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979

MARK T.C., “*Ordine geometrico demonstrata*”; *Spinoza's use of the axiomatic method*, «*Review of Metaphysics*», XXIX, 1975, pp. 263-286

MATHERON A., *L'idée de l'Idée et certitude*, «*Travaux et documents du Group de Recherches Spinozistes*», 2, 1989, pp. 93-104

- *Les modes de connaissance du T.R.E. Et les genres de connaissances de l'Ethique*, in *Spinoza, Sciences et Religion*, Lyon, 1988, pp. 97-108 (successivamente in *Etudes sur Spinoza et les philosophies à l'age classique*, Lyon 2011)

- *Pourquoi le “TIE”est-il inachevé?*, in “*Révue de sciences philosophique et Théologiques*”, 71, 1987, pp. 45-53

MIGNINI F., *Per la datazione e l'interpretazione del “tractatus de intellectus emendatione” di Spinoza*, in «*La cultura*», 17, 1979, pp. 87-160

- *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981

- *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del "tractatus de intellectus emendatione" di Spinoza*, in «Spinoza nel 350° anniversario della nascita», Napoli 1985, pp. 515-25

- *Introduzione alla lettura dell'Etica*, Carocci, Roma 2002

MOREAU P.F., *Une étude des premières pages de la Réforme de l'entendement*, «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza», 14, 1984, pp. 13-16

MORFINO, V., *Introduzione a L. Althusser, L'unica tradizione materialista*, CUEM, Milano 1998, pp. 7-36

PAGLIANO S., *Alia veritatis norma. Mos geometricus: una misura etica del vero*, Collana di libri in linea "Il dodecaedro", Milano 2007

PROIETTI O., *Lettres à Lucilius. Une source du "Tractatus de intellectus emendatione" de Spinoza*, «Travaux et documents du Groupe de Recherches spinozistes», 1, 1989, pp. 39-60 (tr. it. *Una fonte del "De intellectus emendatione" spinoziano. Le "Lettera a Lucilio"*, «La Cultura», 29, 1991, pp. 327-39)

SCRIBANO E., *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008

VINCIERI P., *Natura umana e dominio. Macchiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna 1984, pp. 115-116

VINCIGUERRA L., *Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel "Tractatus de intellectus emendatione"*, «Rivista di storia della filosofia», 11, 1994, pp. 665-87.

ZWEERMAN T.H., *L'indication d'une perspective philosophique dans l'introduction du Tractatus de Intellectus Emendatione*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 71, 1987, pp. 77-94

ALTRE OPERE CONSULTATE

- ALTHUSSER L., *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1965; II^a ed PUF, Pars, 1996; tr. it. a cura di D. Contadini, C. Lo Iacono, V. Morfino, A. Pardi, F. Raimondi, M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006
- *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981
 - *L'avenir dure longtemps*, édition établie et présentée par O. Corpet et Y. Moulier Boutang, Stock/IMEC, Paris 1992; II^a ed, Paris 2007; tr. it. a cura di F. Bruno, Guanda, Parma 1992
- ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973
- *Metafisica*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973
 - *Etica Nicomachea*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973
- ARNDT H.W., *Methodo scientifico pertractatum. Mos geometricus und Kalkullbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin 1971.
- BORGES, J.L., *Baruch Spinoza*, da *La moneda de hierro* (1976), in *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, vol. II, Milano 1991, p. 1005
- DE VLEENSCHAUWER H.J., *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria 1961
- FONTENELLE, *De l'utilité des Mathématiques et de la Physique*, Amsterdam 1709, in *Eloges des Académiciens*, Amsterdam 1740 (rist. Bruxelles 1969), p. XVI
- IRWIN T., *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988; tr. it. *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- RÉGIS, L.M. *Analyse et synthèse dans l'oeuvre de Saint Thomas*, in «*Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patri R. J. Martim, O. P., S. T. C.*», Brugis Flandrorum, 1948, pp. 303-330
- SCRIBANO E., *L'esistenza di Dio: storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994,

- *Da Descartes a Spinoza: percorsi della teologia razionale nel seicento*, Franco Angeli, Milano 1988.

SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819); tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, BUR, Milano 2002.

SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982

SUAREZ F., *Disputationes metaphysicae*, Salamanca, 1597; tr.it. a cura di C. Esposito, Rusconi, Milano 1996

VICO G. B., *Principi di una scienza nuova*, Napoli 1744; a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di G. Conte, Einaudi, Torino 1964

ZANATTA M., *Introduzione alla filosofia di Aristotele*, Rizzoli, Milano, 2010